Imperio, multitud y sociedad abigarrada

Toni Negri, Michael Hardt
Giuseppe Cocco, Judith Revel
Álvaro García Linera, Luis Tapia





Actualis

Toni Negri. Destacado y polémico filósofo marxista italiano e incansable activista político.

Michael Hardt. Teórico literario y filósofo político estadounidense. Colabora frecuentemente con T. Negri en su análisis del nuevo orden biopolítico del mundo y de las posibles resistencias al sistema global.

Giuseppe Cocco. Cientista político italiano radicado en Brasil. Analista de los movimientos sociales actuales en América latina y de la construcción democrática que estos intentan llevar adelante.

Judith Revel. Filósofa francesa muy ligada a las corrientes italianas de pensamiento filosófico político, especializada en la obra de M. Foucault. Trabaja sobre las teorizaciones de lo político y la necesaria redefinición de los conceptos políticos de la modernidad.

Álvaro García Linera. Sociólogo boliviano y actual vicepresidente de Bolivia.

Luis Tapia. Intelectual boliviano, miembro del grupo Comuna.

Imperio, multitud y sociedad abigarrada

Actualis

Imperio, multitud y sociedad abigarrada

Toni Negri, Michael Hardt
Giuseppe Cocco, Judith Revel
Álvaro García Linera, Luis Tapia





Imperio, multitud y sociedad abigarrada / Toni Negri ... [et.al.]. - 1a ed. - Buenos Aires :

Waldhuter Editores; Clacso, 2010.

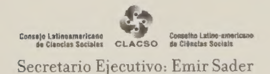
208 p. ; 20x13 cm. - (Actualis)

ISBN 978-987-25178-3-0

1. Sociología. 2. Movimientos Sociales. I. Negri, Toni

CDD 303.484

Fecha de catalogación: 27/01/2010



Secretario Ejecutivo: Emir Sader

Secretario Ejecutivo Adjunto: Pablo Gentili

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO
Responsable Editorial: Lucas Sablich
Director de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 5° | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | clacso@clacso.edu.ar | www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI) 

Ilustración de cubierta: *Gritos y susurros*, © Lidia Kalibatas, con amable autorización
http://kalibataslidia.artelista.com
Diseño de colección: Facundo Carrique
Diagramación de cubierta e interior: María Isabel Barutti

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

índice

introducción

"Pensando el mundo desde Bolivia" es el ciclo de Seminarios Internacionales que la Vicepresidencia de la República organiza como una de las más importantes actividades que tiene programadas. El propósito principal de estos encuentros es construir un espacio de reflexión, debate político y académico, enmarcado en la coyuntura que vive Bolivia dentro de un ámbito mundial.

El primer seminario denominado "Imperio, multitud y sociedad abigarrada" tuvo por objetivo establecer el diálogo entre un grupo de intelectuales reconocidos mundialmente que vienen trabajando desde el ámbito académico, teórico y político. Antonio Negri, Michael Hardt, Judith Revel y Giuseppe Cocco, junto a intelectuales bolivianos de amplia trayectoria como Álvaro García Linera y Luis Tapia, nos presentaron, en este primer seminario, una propuesta que ponemos a disposición de los lectores.

En este trabajo se puede advertir el grado de influencia que han tenido los trabajos de estos intelectuales extranjeros sobre los teóricos, políticos e intelectuales bolivianos. Refleja, además, un debate muy profundo en cuanto a conceptos como multitud, sociedad abigarrada y otros. El diálogo realizado en los distintos encuentros del seminario respecto del proceso de cambio que se está viviendo en Bolivia, estableció ciertos

puntos de vista en común, pero los aspectos divergentes también se pusieron en evidencia.

Destacan tres aspectos que hacen a los temas más relevantes puestos sobre la mesa, los cuales forman parte de este diálogo que apenas se ha iniciado.

El primero fue propuesto por Michael Hardt y expresa la necesidad de comprender el proceso de descolonización no sólo como un aspecto negativo, de desmontaje, crítica y transformación, necesariamente anarquizante en principio, sino también en el plano propositivo o positivo de construcción de lo nuevo o, para ponerlo en sus propios términos, de "construcción de lo común".

Un segundo aspecto fundamental se desarrolló en función a las características particulares que puede tener el concepto de sociedad abigarrada. Para Negri, Hardt y su núcleo de intelectuales activistas, es posible hablar de lo abigarrado o de lo híbrido como una característica del capitalismo a nivel global que no implica el tránsito de lo precapitalista a lo capitalista; ésta sería la principal diferencia con el concepto utilizado por el intelectual boliviano René Zavaleta Mercado. Dentro de este tema, se entrecruzan otros de mucha importancia para la comprensión de la situación actual, tal como la cuestión de la subsunción formal y real del capital, ampliamente desarrollada por Negri en el primer seminario inaugural que fue comentado por Álvaro García Linera.

Negri trae a discusión la inexistencia de un "afuera" del capital, es decir, el capitalismo habría extendido su lógica a todo el mundo y no hay cultura o sociedad que no esté dentro de

ella. Desde la óptica de los intelectuales bolivianos, sociedades como la nuestra muestran que aún existen culturas que no están completamente subsumidas por el capital. En ambas ideas, la respuesta sobre la existencia o no de un afuera desembocaría en las distintas posibilidades y formas de salir de la dominación capitalista. En la respuesta de Negri y su grupo, al no haber un "afuera", es el "éxodo del capital" la salida. Por otro lado, la posibilidad de la existencia de un afuera expresada en las condiciones sociales, políticas y culturales de los denominados pueblos indígenas en Bolivia, involucraría la posibilidad de un tipo de alternativa o de salida diferente. Aquí, sin duda, se abre un debate fuerte respecto de las alternativas a la sociedad moderna capitalista.

Por último, un tema central fue la relación entre movimientos sociales y Estado dentro de un proceso de transformación. Las interrogantes son: ¿Cuál es el tipo de relación que se establece entre ellos? ¿Es posible concebir un gobierno revolucionario en esa dirección? ¿Es la única alternativa la disolución del Estado? ¿Puede existir un gobierno de los movimientos sociales? Negri y su grupo parecen sugerir la importancia de esta relación entre movimientos sociales y Estado en un contexto en el que la representación se encuentra en crisis a nivel mundial, enfocada tanto desde el punto de vista de los mecanismos de representación como en la ineficacia de la gobernabilidad en la implementación de políticas públicas.

La gestión del poder es indudablemente importante y bajo un gobierno que pretende el cambio y la transformación,

no se puede obviar a los movimientos sociales. Una sociedad compleja exige respuestas complejas, esto se expresa cuando vemos que la autodeterminación no agota la complejidad que implica, en algún momento y espacio, gestionar el poder, no sería posible evadir este asunto ya que no es pensable una salida directa y sin mediaciones hacia la liberación de todas las formas de dominación. Ésta es la lectura de Negri y su grupo acerca de los cambios y transformaciones que se están suscitando en Latinoamérica. El caso boliviano da argumento para mostrar los nuevos caminos y los rumbos para las luchas de liberación de los pueblos.

Esperamos que la expectativa de los participantes en los seminarios haya sido cubierta, que la motivación por participar del debate continúe latente y que el presente texto les sea útil para profundizar la discusión. El debate y el diálogo quedan aún abiertos.

Héctor Ramírez Santiesteban
Secretario General,
Vicepresidencia de la República de Bolivia

Primera parte

Imperio, multitud y sociedad abigarrada

1 | El movimiento de los movimientos

Palacio de Telecomunicaciones, La Paz, 7 de agosto de 2007

Toni Negri

Nuevas condiciones para el nuevo movimiento de los movimientos

El tema que se me ha propuesto para esta conferencia es "El movimiento de los movimientos". Se trata, entonces, de definir qué ha sido, qué es y lo que esperamos que pueda ser. El movimiento de los movimientos nace esencialmente como reacción a la crisis de los años setenta y ochenta, una crisis extremadamente profunda en la extrema izquierda. Es cuando en el movimiento de los movimientos se registra una nueva situación desde el punto de vista económico, desde el punto de vista político y desde el punto de vista general de su programa y de su capacidad de acción.

Digamos que la nueva situación surge por una transformación del capitalismo que se da entre esos años. A principios de los años noventa nos encontramos frente a un capitalismo desterritorializado, que ya no enmarca su acción dentro de la forma Estado-nación. Otro elemento de transformación importante es la mutación del carácter hegemónico de la definición de fuerza de trabajo: se da una forma de explotación que se centra cada vez más en los elementos cognitivos —y ya no tanto

materiales— de la producción. Un tercer elemento es que nos encontramos frente a una ampliación cada vez más profunda de los procesos migratorios.

Como consecuencia de todo esto, encontramos especialmente en los países centrales una gran fragmentación de la organización laboral en el mismo capitalismo, sobre todo desde el punto de vista de la organización del trabajo. Desde el punto de vista político, se empieza a identificar, en primer lugar, un proceso de unificación del poder del capitalismo a nivel global y, en segundo lugar, la aceptación del mundo capitalista del fin de la Guerra Fría. Hablamos entonces de la unificación del mando capitalista desde los acontecimientos de 1917. Todo esto significa que se produce una nueva identificación del poder central que unifica los procesos de transnacionalización de la producción con ciertas grandes potencias mundiales del capitalismo. Éste es el telón de fondo en el que surge el movimiento de los movimientos.

Es muy importante enfatizar el carácter novedoso de este telón de fondo. Esta situación emerge porque la historia del movimiento obrero es totalmente interrumpida por esta transformación. Cuando Eric Hobsbawm habla de un ciclo breve, habla justamente de este paréntesis heroico, formidable, que el movimiento obrero ha protagonizado en el periodo que va de 1917 a 1989, en el cual había formado su centralidad histórica.

El movimiento de los movimientos nace, justamente, sobre una base que tiene el carácter de novedad teórica. Por lo tanto, se trata de interpretar la nueva figura que la democracia

asume, la nueva figura del capitalismo y la nueva figura del poder; es decir, los límites de la democracia, los límites del desarrollo capitalista y los límites de la definición del poder moderno.

Los límites de la democracia

Recordemos que cuando el movimiento de los movimientos se presenta, expresa esencialmente una reivindicación democrática, una radicalización de la democracia, teniendo en cuenta los límites conceptuales y prácticos que la democracia presenta. ¿Qué significa esto? Significa que lo que se pone en discusión son, en general, los grandes temas fundamentales de la democracia, particularmente el tema de la representación. Sobre la representación se ejerce precisamente la primera gran experiencia de crítica del movimiento.

La participación es un tema que se desarrollará desde Porto Alegre, según experiencias que se han basado sobre todo en los niveles municipales o en los niveles de gobierno regionales, que agregan fundamentalmente el valor de solicitar e impulsar la reflexión sobre la representación. No creo que nadie dentro del movimiento de los movimientos haya creído efectivamente que las experiencias de participación que se desarrollaron en torno a Porto Alegre poseyeran un significado general, típico o paradigmático. Se trataba, en realidad, de la cuestión de la transformación de la democracia, es decir, del retorno a los grandes problemas del poder constituyente.

Es necesario tomar en cuenta, con mucha atención, que cuando se enfrenta este tema crítico de la representación, se lo puede enfocar desde varios puntos de vista. Se lo puede encarar a partir de los mecanismos de la representación democrática, es decir, de la crítica de la transferencia de la soberanía del pueblo a la nación, del pueblo al Estado. También se lo puede afrontar, por ejemplo, desde la ineficacia de la representación en la acción ejecutiva, esto es, en la disolución sistemática del concepto de gobierno en aquello que se denomina *governance* (gobernabilidad), es decir, en la disolución de la tradición de gobierno, de la práctica y su ejercicio. Esto significaría que, en general, está en crisis la relación entre el sujeto de la representación y el ejercicio del poder.

La cuestión del trabajo

La segunda gran temática que afronta el movimiento de los movimientos después de la representación es la cuestión del trabajo. Y cuando se la aborda, se lo puede hacer también desde varios puntos de vista. El punto de vista que con mayor frecuencia emerge en la discusión contemporánea y que se impone dentro del movimiento de los movimientos, consiste en la transformación del concepto de trabajo, en la percepción de que el trabajo es, sobre todo, actividad social. Esto significa que el concepto de trabajo se separa del concepto de industria; vale decir, el concepto de valorización se engancha

cada vez más con el concepto de actividad social. Estamos afrontando una valoración del trabajo que se vuelve cada vez más subjetiva, una concepción del trabajo que es cada vez más una percepción de la cooperación laboral, de la capacidad de relacionarse en una actividad, de la nueva cualidad común de la actividad social, a la que llamamos trabajo. Tengo la impresión de que esta concepción del trabajo es la que ha sido privilegiada dentro del movimiento de los movimientos.

Esto significa en sí la manera en la que el capital pueda asumir esta nueva forma de trabajo. Hasta ahora, puede ser pensada en el nivel en que el trabajo es concebido como capital variable, es decir, como algo que puede ser valorizado sólo cuando es introducido como capital constante. Es posible que la actividad social como nuevo concepto del trabajo sea concebida dentro del concepto de capital sólo cuando sea considerada como elemento de valorización. Es, pues, el problema del capital unitario en el sentido que Marx le ha dado. Evidentemente, aquí surge también otro problema: el de cómo concebir y considerar el desarrollo hoy en día.

La crítica del poder y la resistencia

Cuando se habla de la crítica del poder en este caso, se afirma algo muy sencillo con relación a todo lo dicho hasta ahora, y es que el concepto de poder no es un concepto unívoco. El concepto de poder es por lo menos el doble del poder que ejerce el capitalismo. No existe una correspondencia, una

homologación entre el poder ejercitado por el capitalismo y el poder que expresan los movimientos. "Tomar el poder" es una expresión que pierde sentido cada vez más. El concepto de poder se vuelve el concepto de una relación en la cual la resistencia tiene el mismo valor que el dominio, donde la relación es una relación frágil, de ruptura, y la extensión y la difusión del poder deben ser consideradas con la misma importancia que la unificación virtual del mismo poder.

Entonces, este conjunto de temáticas que hemos propuesto hasta ahora se resume en: primero, una diferente concepción de la representación y el intento de subjetivar, en el sentido pleno, el concepto de la relación con el Estado; segundo, una concepción diferente del trabajo, entendido como actividad social y, desde luego, el intento de concebir la producción como algo que tiene un carácter originario, esencialmente como trabajo vivo; y tercero, una diferente concepción y práctica del poder.

Veremos hasta qué punto la formación, por así decirlo, de estos nuevos movimientos, las cosas que se vivían en los movimientos entre Seattle y Génova y las diferentes situaciones y determinaciones de lucha, nos ayudan a comprender cuál era realmente el verdadero momento de refundación del movimiento de lucha social en el mundo contemporáneo posterior a la Guerra Fría. Es decir, el problema en este punto es tratar de comprender con qué profundidad, con qué intensidad, todas las dimensiones y conceptos —incluso las experiencias

políticas que condujeron la actividad del movimiento obrero tradicional— son sobrepasados, y no solamente con relación al aspecto social, sino realmente a partir de toda la situación que rodea a nuestras luchas.

Si insistimos en estas características de los nuevos movimientos, podemos considerar sobre todo que —y esto no está dado ni es obvio— cuando el movimiento aparece y comienza a afirmarse, es también cuando tiene lugar la reacción general de las fuerzas capitalistas. Todos conocemos la dinámica que habían establecido, por decirlo de alguna manera, el imperio por un lado y la multitud por otro. Ese movimiento se ha roto a partir del 11 de Septiembre, y lo ha hecho de una manera bastante característica porque justamente probaba la determinación que los movimientos habían descubierto.

Esto quiere decir que la respuesta capitalista a estos movimientos fue una respuesta que trató inmediatamente de dar un orden a este nuevo carácter, a esta intensidad del movimiento. La respuesta fue bastante clara, la dimensión mundial se asumía como un territorio de guerra, comprendida ésta como una intervención policial que debía romper e interrumpir cualquier posibilidad de una determinación continua de la lucha.

Cabalmente, después de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas, la política capitalista a nivel mundial se determinó de una manera absolutamente diferente. Todos los elementos de poder han sido acentuados, todos los elementos que empujaban hacia una organización capitalista, cada vez más financiera y parasitaria, frente a una organización del trabajo

cada vez más importante, y sobre todo la propaganda bélica y de la superioridad ideológica y cultural del mundo occidental, significaban la exaltación del capitalismo en cuanto tal y de las formas de democracia tradicionales. Esto ha adquirido cada vez mayor importancia.

Sin embargo, la resistencia continuó bajo formas bastante diferentes. Hay que decir que el movimiento de los movimientos ha encontrado momentos de crisis muy importantes en Europa y en América del Norte. Ante la exaltación de la violencia, tanto militar como ideológica, ante las consecuencias de la nueva organización capitalista, es decir, la fragmentación y la ruptura del mundo del trabajo, y por lo tanto, el enorme debilitamiento de las organizaciones de los movimientos obreros, resultaba casi imposible poder desarrollar una ruptura con las continuidades del movimiento obrero, una acción de resistencia y de ataque. Pienso que en Europa y en Estados Unidos se vive una situación en la que las organizaciones del trabajo y aquellas que luchan contra la explotación ya no existen más en sus antiguas formas de movilización. Los movimientos se encuentran en un momento en el que están obligados a inventar nuevas formas de organización en el nivel social que no tienen ninguna continuidad con el pasado, ni con las organizaciones de ese pasado.

Poder constituyente y Estado-nación en América latina

Sin embargo, ante esta situación —en la cual, insisto, las organizaciones de la izquierda no existen más— el ciclo de luchas de la nueva fase, de la nueva época, el movimiento de los movimientos continúa de todas maneras viviendo y subsistiendo en el mundo. Es por esto que resulta tan interesante la situación de América latina, porque aquí están vivas algunas condiciones características del movimiento de las que hemos hablado hace algunos minutos, tanto en el terreno de la crítica de la representación como en el terreno de la crítica del concepto de trabajo y en el de la crítica del poder.

Es evidente que —por la situación en que se encuentra el poder del capitalismo internacional y del capitalismo global después de la guerra a nivel mundial y después del 11 de Septiembre— en América latina se ha roto la relación de dependencia con el centro imperial. Esta ruptura es un elemento absolutamente fundamental, y no solamente desde el punto de vista del análisis de la configuración global del capitalismo, sino también de la condición de los movimientos. La ruptura de esta relación de dependencia es la consecuencia del hecho de que América latina se encuentra en una situación de interdependencia en el mundo global, lo que determina condiciones absolutamente distintas y nuevas. Es justamente sobre este terreno que las características de los nuevos movimientos han encontrado una expresión excepcional. Bastaría hablar de lo que está sucediendo actualmente en Bolivia para comprender lo que

hemos dicho a propósito de las nuevas determinaciones de la lucha de clases, porque resulta absolutamente evidente que eso es lo que está en juego. No digo que esto sea un modelo, sino que es una experiencia, y sería fantástico que pudiera convertirse en un modelo.

Desde el punto de vista del conocimiento actual, es evidente que la experimentación de las relaciones entre movimiento y gobierno es un tema absolutamente central. Fíjense bien, cuando planteamos este problema desde el punto de vista de la lucha de clases, planteamos lo que los capitalistas están también planteándose desde su posición. En la medida en que la producción no es más una producción que pueda ser concentrada en lugares fijos, que el control social pueda pasar sobre la organización de la clase obrera central, en la medida en que las luchas han destruido la capacidad del Estado-nación de intervenir con sus propios medios en la lucha de clases para bloquearla y dominarla, la estructura misma del Estado-nación está en crisis, porque no es capaz de ejercer su dominación sino dentro de un sistema mundial, de un sistema que tiene que negociarse con otros. Esta es una situación en la que los elementos de decisión política se vuelven cada vez más trascendentales. En esta situación, está en crisis la forma misma de gobierno constitucional de derecho. Es evidente que el Estado-nación europeo —para no hablar de los demás— no tiene ni la posibilidad de ejercer el monopolio de la fuerza, ni la capacidad de determinar el valor de su moneda, ni la posibilidad de determinar de manera independiente su

ruptura, al margen de lo que se concibe como relaciones internacionales o relaciones globales.

La noción normal de los gobiernos sobre el ejercicio del derecho de gestión del poder público, basado en el carácter universal y general de la ley que se deduce hasta la decisión de casos concretos, se vuelve imposible a nivel global y a nivel local por la relación de fuerza existente, y son justamente las otras experiencias de gobierno —las que se ejercen continuamente a partir de decisiones de casos concretos— las más gobernables.

Todo esto muestra hasta qué punto la fragmentación de las capacidades de descentralización del Estado lo vuelve frágil; hasta qué punto los procesos de gobierno se vuelven cada vez más incapaces de ejercer su pleno poder. Pero cuando afirmamos esto, retomando el nivel de la administración efectiva de la sociedad, vemos el mismo dualismo que encontramos en el capital. Es decir que el mismo capital es imposible para el capital constante, pero al mismo tiempo el capital, en tanto centro productor, hace imposible el gobierno del capital variable, porque éste es el lado activo, es cognitivo, y por eso mismo tiene una cualidad que hace imposible reducirlo a una cantidad. Por este motivo, la producción social y la ley del valor funcionan solamente en tanto expropiación de la cooperación social; este es el problema. Para gobernar hoy se necesita a los movimientos; no podemos gobernar sin ellos. Es ridículo, ¿no? Tanto como que la izquierda tenga que enseñar a la derecha la forma de gobernar.

Pero es evidente que volvemos a un problema central, el problema del poder constituyente. Es decir que desarrollar esta forma de gobierno entre los movimientos y la ejecución y la voluntad de los movimientos no es simple; puede estar llena de contradicciones. La autonomía en sí misma no es algo que pueda resolver el problema, la sociedad continúa siendo una sociedad compleja. Por lo tanto, cuando logramos hacer intervenir en esta acción continua —que es gobernar hoy— el concepto de la práctica en común, solamente entonces gobernar se hace posible, y se hace posible de una manera revolucionaria, construyendo lo común.

Esta construcción de lo común significa hoy recuperar todas las fuerzas de libertad y de igualdad que existen en nuestra sociedad y que están ligadas, fíjense bien, a la nueva forma que el trabajo asume. No es posible hablar del valor sin libertad, y no producimos valor sin lo común. Lo común y la libertad son dos cosas absolutamente ligadas entre sí, y este es el enorme problema y la gran "desutopía". Y lo afirmo porque aparece lejano como una utopía, pero está ya en la experiencia de cada día, y por lo tanto la llamamos así: una utopía a la inversa, una esperanza que vive y un modelo a construir. Creo que eso es lo que el movimiento de los movimientos nos ha enseñado, y espero que el ciclo de luchas que hemos visto continúe, más allá de la derrota relativa que los movimientos han vivido en Europa y en América del Norte. Hoy América latina tiene una importancia central gracias a estas experiencias, es nuestra esperanza, y América latina llega hasta Nueva York.

Álvaro García Linera

Comentar a Toni es una labor muy complicada; el suyo es un pensamiento muy complejo, muy audaz. Le sigo la pista desde los años setenta, en sus primeros textos, que ahora son muy conocidos, como *Del obrero masa al obrero social*. La producción intelectual de Negri siempre ha sido una lectura refrescante y exigente, que reta a modificar los esquemas preestablecidos en los cuales uno se mueve.

Voy a intentar detenerme en algunos puntos de su exposición, fundamentalmente para dialogar a partir de la experiencia boliviana, para hacerle conocer algunos aspectos de nuestro país y para que eso pudiera servir también como insumo para sus posteriores reflexiones.

En términos generales, Toni Negri nos propone que estaríamos viviendo momentos de una transformación general de la organización del capitalismo, que también hubiera dado lugar a una modificación de los modos, de las formas de resistencia de la sociedad y de organización, modificando las estructuras de representación, las estructuras del trabajo y las estructuras del poder.

Estas transformaciones del capitalismo que Toni detecta por lo menos desde fines de los años sesenta tienen que ver con una modificación de la forma de organización del trabajo. Él ha enumerado una serie de puntos: la desterritorialización, el carácter del consumo de la fuerza de trabajo, la intensificación de los procesos migratorios y la fragmentación de la organización laboral. Estos procesos

se dan en todo el mundo; también en nuestro país se los puede detectar con claridad.

Nuevas formas de organización del trabajo en Bolivia

Con relación a la fragmentación de la organización del trabajo, si bien no somos una sociedad plenamente industrial en el sentido clásico del término, está claro que los niveles de industrialización que ha tenido América latina —y Bolivia— entre los años treinta y en los ochenta se han visto radicalmente modificados. Hubo un proceso de adelgazamiento de la producción industrial en el país, incluso de desconcentración de los procesos laborales, de la articulación en red de pequeñas empresas desconcentradas y parcializadas, que sin duda ha modificado la idea general de lo que entendemos por desarrollo industrial. Atrás han quedado las grandes fábricas con sus grandes chimeneas, con sus grandes ciudadelas obreras; lo que hoy tenemos es una actividad laboral fragmentada y diluida en el ámbito de la pluralidad de las actividades sociales de nuestro país.

En buena parte, esto ayuda a entender también la disolución de la fuerza organizativa y política de la Central Obrera Boliviana (COB), una central de trabajadores que intentó aglutinar, en torno al mundo obrero, al resto de la sociedad boliviana, y que tuvo como núcleo a los trabajadores de las minas de estaño y de las grandes fábricas urbanas, que fueron protagonistas de

los grandes procesos de transformación revolucionaria de los años cincuenta. Esta COB, que a momentos llegó a actuar incluso como un poder alternativo al poder estatal, logró crear un bloque social de campesinos, clases medias, trabajadores urbanos y otros, aunque, sin duda, su núcleo fueron las grandes minas y las grandes fábricas.

Estas grandes minas y estas grandes fábricas hoy han desaparecido; en cambio tenemos pequeñas minas y pequeñas fábricas, numerosísimas en cantidad, pero de reducido número en su concentración de fuerza de trabajo. Con esto podríamos ejemplificar lo que Toni llama la fragmentación de la organización de la fuerza del trabajo.

Además de una desconcentración territorial, dentro de los procesos organizativos del trabajo se da una ruptura de los mecanismos de disciplina y de transmisión de saberes del obrero mayor al obrero joven —que antes garantizaban la unidad de acción del movimiento obrero—, al sustituirse la disciplina por transmisión de saberes y por antigüedad, vinculados al ascenso y a una mejor remuneración, por otra forma de disciplina. Esta transferencia de los conocimientos productivos ya no está dentro del mundo obrero, sino en manos de la patronal, a través de la transmisión empresarial de conocimientos. Asistimos, pues, a una auténtica disolución de los mecanismos tradicionales de disciplina del movimiento obrero.

Un segundo elemento que coloca Toni sobre las transformaciones del capitalismo es el tema de las migraciones. En el caso de Bolivia tenemos, no recientemente sino de

larga data, procesos migratorios intensos. La circulación de obreros bolivianos hacia la Argentina o hacia Chile o de Chile hacia Bolivia y de Argentina hacia Bolivia a principios del siglo XX, se intensificó notablemente. A partir de los años sesenta la migración de obreros bolivianos se dirigió fundamentalmente a tres lugares: la Argentina, el Brasil, los Estados Unidos, y recientemente, a España.

En los últimos meses hemos visto la ampliación de este proceso migratorio, que no solamente es fuerza de trabajo simple —campesinos o pequeños productores—, sino que también abarca a clases medias profesionales. Resulta así, a modo de paréntesis, que Bolivia puede gastar cerca de sesenta mil dólares para formar un profesional y que luego éste trabaja de lavador de ropa, de barrendero o de cuidador de ancianos en algún lugar de Europa o de los Estados Unidos. Hay un proceso de ampliación de esta migración, que sin duda tiene influencias notables, primero, en la fuga de capacidades productivas internas, aunque la contraparte es el ingreso y el retorno de capitales por las remesas de estos trabajadores a sus familiares. Y segundo, Bolivia debe ser una de las sociedades, posiblemente junto con la Argentina, el Salvador y el Ecuador, con elevadas tasas de migración en el continente, en especial durante los últimos diez años.

Otro elemento que menciona Toni es el del cambio en el carácter del consumo de la fuerza de trabajo, un paso de lo material físico hacia lo cognitivo. Este es un tema que ya lo había estudiado Marx en el siglo XIX a través de la categoría

que mencionaba Toni: la subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital.
Marx plantea que la capacidad intelectiva de las personas cuenta más que el esfuerzo físico, situación que tiende a aumentar. Sin embargo, está claro que en el desarrollo del capitalismo nunca contó solamente lo físico, porque la fuerza de trabajo siempre tuvo dos componentes: el componente intelectual-cognitivo y el componente físico.
Lo que ha hecho el capitalismo contemporáneo es modificar la relación entre lo intelectivo y lo físico, ampliando cada vez más el esfuerzo intelectivo y reduciendo a lo mínimo la parte física a medida que se desarrolla la tecnología, puesto que el esfuerzo físico puede ser sustituido por máquinas.
En cambio, para la actividad intelectiva y cognitiva, Marx marca una modificación en el polo capitalista: que lo intelectivo es social. Es un hecho universal el trabajo físico individualizado y más personalizado, que también es fruto de la colectividad, pero no hay nada más universal que lo cognitivo, lo intelectivo y lo asociativo. Ciertamente, el capitalismo se desarrolla mediante una apropiación creciente de la capacidad cognitiva, que es un producto y una fuerza productiva universal y universalizante; de ahí este carácter totalizante y universal del desarrollo contemporáneo del capitalismo.
Toni introduce una categoría muy interesante, yo diría rica: el movimiento de los movimientos, porque eso nos permite ver la acción colectiva, la actividad de la sociedad, el movimiento obrero, no a partir solamente de su estructura,

sino fundamentalmente de su acción. La clave de la acción colectiva de la sociedad es justamente eso: su proceso, su movilización, que se objetivizan en sus estructuras, sus discursos, sus liderazgos. Pero lo fundamental es, sin duda, la propia acción y la propia movilización. De ahí el concepto preciso y valioso de movimiento de los movimientos.

Retos organizativos del obrero social

Nos dice Toni que la historia clásica del movimiento obrero —que la conocimos en el mundo y en particular en Bolivia— ha sufrido una interrupción, un quiebre. En el caso de Bolivia, eso es patético. Hasta hace veinte años, hablar en Bolivia de movimientos de lucha por la democratización, de capacidad de contestación al Estado, era fundamentalmente hablar de la COB y del movimiento obrero; hoy ya no es así. Y no tanto porque ya no haya obreros.

Si nos mantenemos en la definición clásica de obreros como personas que son empleadas por otras personas o por estructuras que producen riqueza a partir de la apropiación del trabajo contratado, hoy en Bolivia se ha extinguido la antigua estructura obrera, pero se ha ampliado el número de obreros. No es que no haya obreros, como fue la lectura que nos daba el neoliberalismo en sentido de que "se han extinguido los obreros, luego, se han convertido en empresarios de la revolución neoliberal en Bolivia y en el continente"; eso no es cierto.

Ahora hay muchos más obreros en el sentido clásico del término, y si hacemos caso al concepto de obrero social que introduce Toni desde sus anteriores trabajos, obreros que pudieran abarcar otro tipo de actividades laborales que directa o indirectamente contribuyen a los procesos de valorización y de concentración de la riqueza, por supuesto que eso se incrementa aun mucho más. Hay un proceso creciente de obrerización de la fuerza del trabajo en un sentido amplio del término, no meramente industrial clásico-fordista, digámoslo así.

Pero también resulta claro que afirmar que hay obreros no significa que hay movimiento obrero, y menos aun que haya una continuidad en el movimiento obrero. Hay un número creciente de obreros en el país, pero lo que no hay es un movimiento obrero, ni mucho menos una continuidad del antiguo movimiento obrero organizado de grandes entes industriales. De otro modo, ¿cómo podríamos entender a los obreros agarrando algunas escopetas y atrincherándose en sus minas para que no sean objeto de nacionalización o de ocupación de parte de los sectores indígenas de lugares aledaños? No se podría entender la defensa a la patronal, digámoslo así, del centro de trabajo frente a lo que consideran un adversario: la socialización de la riqueza por parte de los movimientos indígenas, campesinos y laborales urbanos, que buscan, más bien, un proceso de apropiación de esa riqueza.

Hoy el movimiento obrero emergente, pequeño, débil sin duda, es muy distinto al movimiento que conocimos en los años cincuenta, sesenta y setenta. Quizás sea preferible decir

que estamos ante un proceso de reinvención del movimiento obrero, que no podrá ser como el que conocimos en los años cincuenta a sesenta por múltiples motivos materiales y subjetivos.

Motivos materiales: ya no hay grandes concentraciones laborales, por lo tanto, no hay ciudadela, no hay una cultura agregada obrera cuestionada y con la capacidad de irradiar. Además, los obreros están dispersos, los obreros son estudiantes de la carrera de Sociología, son campesinos temporalmente, luego son asalariados, luego vuelven a convertirse en pequeños empresarios; hay una hibridización de la actividad laboral en el país y en el mundo en general, hay una modificación de la idea de lo obrero.

La pregunta es: ¿cómo irá a surgir un movimiento obrero a partir de esas cualidades? Será el mismo movimiento que tendrá que inventar sus modalidades propias para construir un movimiento obrero social, digámoslo así. En el fondo, lo obrero se ha diluido en lo social, usando la definición que daba el comandante Vö Nguyen Giap[1] cuando explicaba su batalla contra los norteamericanos: "Cuando nos concentramos, obligamos a la tropa norteamericana a dispersarse por todas partes para buscarnos y nosotros podemos atacar un pedazo. Se concentran ellos, nosotros podemos dispersarnos

1. Durante los años cincuenta y sesenta el general vietnamita Vö Nguyen Giap comandó la guerrilla comunista de Ho Chi Minh que derrotó las pretensiones de Estados Unidos en su país (Todas las notas de pie de página corresponden al editor).

por todo el territorio, no nos pueden agarrar nunca". Pareciera ser que algo así es el intelecto obrero contemporáneo: cuando se concentró fue atacado por todas partes y hubo un proceso material y objetivo de disolución en múltiples zonas de la sociedad.

Lo que falta es que, dentro de la dispersión, el movimiento se convierta en una fuerza de movilización social obrera que ya no estará concentrada en un barrio, como Villa Victoria acá en La Paz, o en una mina como Huanuni o Catavi, sino que tendrá que ser la totalidad de la sociedad.

Ésta sería una de las posibilidades del desarrollo de un nuevo movimiento obrero social que corresponda a las características de su nueva base material fragmentada y dispersa. Pero también tendrá que ser distinto por su propia actualidad interna; muchos jóvenes son obreros y muchas mujeres son obreras. En los años cincuenta, menos del 10% de la clase obrera tradicional era mujer, mientras que hoy, cerca del 50% de las personas son mujeres, y las mujeres introducen otras lógicas organizativas —usos del lenguaje, del espacio, de la acción colectiva, del discurso, de la capacidad de alianzas— que rompen el molde patriarcal y en cierta medida machista que caracterizó al movimiento obrero en Bolivia y en el mundo.

¿Cómo será esa nueva lógica discursiva y organizativa del movimiento obrero? Quién sabe, pero está claro que ya no puede haber movimiento obrero sin mujeres.

Democracia y representación en Bolivia

Toni menciona que uno de los puntos que estaría siendo sometido a crítica por este proceso del capitalismo es el de la democracia, fundamentalmente el de la representación política, un asunto muy cercano a nosotros.

La democracia es, por definición, una contradicción en sí misma. Por una parte, es el proceso de disolución de la toma de decisiones de la propia sociedad, pero por otra, tal como se ha dado históricamente, es el proceso de concentración de toma de decisiones. Cuando se habla de concentración se está hablando de representación. Una sociedad de nueve millones de habitantes o de sesenta, cien o de doscientos millones de habitantes tiene que tomar decisiones, y al tomar decisiones tiene que concentrar. No siempre pueden concentrarse los nueve millones de personas para tomar estas decisiones, por lo tanto, hay que delegar responsabilidades y representar.

Pero al delegar —lo que es a la vez una doble contradicción— uno entrega su voluntad a otro y es necesario volver a verificar la decisión de uno; resulta contradictorio porque ya no es uno el que toma la decisión, sino que será otro quien lo haga por uno. Si no se delega, no hay eficacia en la toma de decisión, y si se delega, se está entregando la voluntad de uno al criterio y la voluntad de otros.

Esta contradicción viene desde la época de Cristo hasta nuestros días, con distintas modificaciones. Nosotros aquí en Bolivia, vivimos nuestro proceso por una parte como una gran expansión de la democracia que sale a las carreteras, a

las calles, que se moviliza en sus sindicatos, en sus barrios, se indigna contra los gobernantes, les quita el derecho a tomar decisiones —Sánchez de Lozada, Carlos Mesa y otros— y resuelve asumirse con ese derecho. Este es el momento de la expansión del hecho democrático, la democracia se visibiliza como un derecho real, no meramente formal de depositar el voto.

Bolivia ha vivido los últimos siete años un ciclo de intensas movilizaciones sociales que pueden ser leídas como ciclos de intensas reinvenciones de la democracia: amas de casa, jóvenes, campesinos, obreros, intelectuales, deliberando, tomando decisiones en sus manos, planteando sus objetivos, cambiando gobernantes y definiendo lo que tiene que hacerse con el país: nacionalizar los hidrocarburos, la Asamblea Constituyente, recuperar los recursos naturales. Como un programa de acción de gobierno, de gestión de lo colectivo que no nació ni de las universidades ni del antiguo movimiento obrero, sino de los procesos de deliberación democrática de la sociedad plebeya, desde sus centros territoriales locales, que se fueron agrandando y convirtiendo en grandes centros de deliberación general.

Pero ¿hasta cuándo puede mantenerse este movimiento, hasta dónde se puede mantener un proceso ininterrumpido y permanente de deliberación y de asunción directa en la sociedad de sus decisiones sin necesidad de delegar? La experiencia que tenemos en Bolivia en los últimos años —que también la podemos comparar con otro ciclo de movilizaciones de los años ochenta, parecido al actual pero con otro eje

articulador: obrero, indígena, campesino— es que la sociedad pareciera tener momentos de gran movilización, deliberación y reapropiación de sus decisiones, donde no acepta ser representada, sino que exige representarse a ella misma en procesos de autorepresentación social.

Pero llega un momento en que esto no continúa, llega a un límite, comienza a reducirse, y hay que estudiar los motivos. Entonces, comienza a plantearse la delegación de funciones, la entrega de voluntad, no solamente en elecciones internas electorales sino, incluso, en términos de las propias necesidades básicas.

Tomo como ejemplo la lucha por la recuperación de la empresa del agua en Cochabamba, con la que se inició esta época de grandes movilizaciones sociales en Bolivia. La gente de Cochabamba se movilizó, expulsó a una empresa, cambió la ley, desconoció al Parlamento y dijo que el agua no debería ser privada, que debería ser de la sociedad; la tomó directamente y luego de hacer eso, se replegó a su casa a esperar tenerla pronto.

¿Hasta qué punto es posible mantener ininterrumpidamente el movimiento de reapropiación o cuáles son las condiciones que explican que la sociedad, después de haber conquistado y de haber ejercido su derecho democrático, luego busque un camino de delegación? En el fondo nuestro gobierno es eso, en el fondo es el resultado de un gigantesco proceso de movilización social, de autorepresentación social y de cinco años ininterrumpidos con decenas de muertos, perseguidos, mutilados; de heroicas movilizaciones que se expanden por

todo el país, y luego la gente dice:"Bueno, aquí está mi voto y usted, compañero, encárguese de continuar lo que yo hice". ¿Fue correcto o no lo fue? ¿Hasta qué punto no sería mejor esperar que la sociedad siga movilizándose y entonces el gobierno, resultado de esta movilización, se convierta en algo irrelevante, secundario, innecesario?

La clave aquí es preguntarse: ¿es posible que la sociedad se mantenga movilizada ininterrumpidamente, es posible pensar en un proceso de autorepresentación? Hay algunas pistas en el mundo campesino indígena de tierras altas y de tierras bajas, donde existen procesos de representación, pero donde no hay un proceso de delegación del poder. La autoridad tiene que cumplir el mandato, pero el mandato en sí mismo no tiene poder, no tiene un mecanismo de coerción, no tiene un mecanismo económico. La ejecución depende de la delegación de la propia decisión de la colectividad, incluso para poder pagar el transporte del representante; esa es una experiencia local comunitaria boliviana.

Que esto pueda potenciarse para ir generando un mecanismo de representación que no signifique delegación de las decisiones, que no sea simplemente representación de la decisión, sino más bien preservación de la capacidad de mando material y objetiva de la sociedad que está siendo representada, a eso le hemos llamado un proceso de comunitarizacion del poder. Es otro término complicado y contradictorio en sí mismo, porque todo poder es por definición monopolio y todo comunitarismo es por definición socialización.

Pero quizás valga la pena cabalgar sobre la contradicción, quizás sea esta la mejor forma de romper con la *governance*, que es la anulación de la contradicción. La clave de una nueva izquierda es cabalgar sobre la contradicción, vivir en la contradicción como única manera de permitir siempre el flujo vital de la sociedad, pero a la vez, la eficacia de esa vitalidad en imagen y decisión.

Apostar solamente a la movilización social y a la posibilidad de las grandes acciones colectivas es deseable para cualquier revolucionario. Resulta asimismo idealista porque la sociedad no se moviliza permanentemente ni ininterrumpidamente: la sociedad también reposa y luego vuelve a movilizarse, luego vuelve a reposar; el lapso de esos reposos puede ser de una semana o pueden pasar décadas, es imprevisible.

Poder y relación de los movimientos con el Estado en Bolivia

Creo que la relación del movimiento con el Estado es un tema nuevo en el debate actual, aunque no era nuevo para Lenin y los concejales en el debate sobre la Revolución Rusa. Aquí se ha acuñado una frase: "El gobierno de los movimientos sociales", que resulta siendo también otra contradicción.

Ciertamente, todo gobierno —también el nuestro— ha llevado un proceso de concentración de decisiones en ciertas manos, pero lo interesante acá es que este es un gobierno en el que no solamente el líder —en este caso el Presidente, que viene

de un movimiento social y que sigue rindiendo cuentas al mismo—, sino el programa que lleva adelante, surge de la demanda y la movilización de los movimientos sociales, y buena parte de su esfuerzo administrativo lo ha tenido que tramitar por la aceptación, la valoración buena o mala de las propias organizaciones sociales. Diría que es una cosa novedosa, que plantea el debate entre poder y movimientos sociales.

Toni dijo una frase muy fuerte: "El poder es una relación y la resistencia es tan importante como el mando". En todo caso, más que responderle, le comento nuestras experiencias internas porque no tienen solución inmediata, el movimiento irá resolviéndolas en el proceso.

Creemos que la experiencia boliviana introduce en todo el debate que se ha dado en los últimos veinte años este nuevo concepto, el tema del poder, porque aquí no ha tomado el gobierno un partido de izquierda en sentido estricto; aquí ha tomado el poder una aglomeración flexible de movimientos sociales.

¿En verdad estarán ejerciendo el poder esos movimientos sociales? Es una pregunta que hay que responderse de manera muy objetiva. Lo que queda claro es que esos movimientos sociales no solamente son la base social movilizada y la gente que pone el voto, sino que son los que ponen el programa y los que en el fondo sostienen, rechazan, se movilizan o no se movilizan en torno a las acciones que toma el gobierno.

No podríamos haber tomado una sola decisión trascendental como gobierno si no hubiera sido por consulta, apoyo y movilización de los movimientos sociales. Quizás estemos

tomando decisiones que no siempre consultamos con las bases de los movimientos sociales, porque no todo se lo puede consultar en una asamblea, pero queda claro que las decisiones estratégicas en términos de economía, sociedad y política, absolutamente todas, han pasado previamente por la deliberación en los niveles dirigenciales y los niveles intermedios de los movimientos sociales.

Este es un gobierno de movimientos sociales. ¿Hasta qué punto es posible mantenerlo como gobierno de movimientos sociales y hasta qué punto eso no va a traducirse luego en una nueva concentración y delegación? La historia tendrá que definirlo. En todo caso, estamos en pleno hervidero político; es como el magma de un volcán que todavía no ha logrado cosificarse, es la lava que sigue volcándose en esta relación compleja del poder de los movimientos sociales y del Estado.

El Estado es también una relación social, y uno lo puede ver con mucha claridad cuando está dentro del propio Estado, devorado por él, espero que no demasiado. Pero la idea del Estado que teníamos como marxistas era la de una máquina. Sin embargo, la idea de máquina de Lenin no es tan completa; el Estado es una máquina porque son procedimientos, procesos, reglamentos, decisiones que actúan automáticamente. Una decisión gubernamental tiene que pasar por los trámites, ministerio, viceministerio, burocracia, secretario, secretaria, y pone en funcionamiento a cuarenta o sesenta personas, hasta que se convierte en un texto escrito, que es el que conoce el ciudadano.

Hay una máquina, pero por supuesto que es también una maquina relacional. A Lenin le faltó decir que es una máquina de relaciones más que una máquina en el sentido estricto, rígido del término. Es una máquina de relaciones porque a cada momento, en cada palabra, en cada decisión se está jugando el posicionamiento, el avance, la victoria, el retroceso o el beneficio de un grupo en detrimento de otro. En lo que sea: un decreto, la aprobación de un contrato petrolero, la aprobación de una inversión en caminos; en cada una de las decisiones se ponen en movimiento sectores favorecidos, empresas que se verán excluidas, sectores productivos que serán beneficiados, el trabajador que se verá obligado a tal o cual acción o beneficiado por tal o cual acción, equipos que tendrán que ser comprados en el extranjero, recursos que tendrán que ser reembolsados, dineros que deberán ser guardados, sin invertirlos en otro lugar, para pagar la deuda.

Se pone en movimiento toda la sociedad; toda decisión del Estado, por muy simple que sea, es un flujo intenso de relaciones. El poder es —por definición y en esencia— una relación compleja de mandos, obediencias, decisiones, ejecuciones. ¿Deben o no deben intervenir ahí los movimientos sociales y la izquierda? Ese es el debate.

Comparto con Toni la idea de que no es posible ver al Estado como una cosa, territorializada: hay un Estado al lado de otro y entonces vemos al mundo como una reunión de Estados. El mundo es, en el fondo, una relación que tiene momentos de condensación llamados Estado, pero este Estado está

articulado, vinculado, y es una síntesis del movimiento de los otros Estados: Brasil, Venezuela, Estados Unidos, Europa, Bolivia. Cualquier acción y decisión del Estado está en función de intereses, presiones, relaciones, influencias del resto de los Estados. El Estado es un hecho planetario que se visibiliza temporalmente de manera local, pero es una estructura planetaria. Eso se puede ver al momento de firmar un decreto o promulgar una ley en el Congreso, porque entra en juego la totalidad de las relaciones del mundo.

Tenemos problemas en la economía, tenemos inflación y un aumento de ciertos productos alimenticios en el país, pero no es un problema exclusivamente del país, es inicialmente un problema del globo, del fenómeno de El Niño que no lo controla ningún Estado, sino la naturaleza. Pero está claro que el problema de los alimentos aquí en Bolivia tiene que ver con la producción de alimentos en Estados Unidos, en Canadá, tiene que ver con el precio del petróleo en el mundo y tiene que ver con el aumento del precio de los minerales en China. ¿En qué medida gobernamos eso? Es evidente que no lo podemos gobernar.

¿Podemos influir en ciertas decisiones? Sí, el Estado tiene cierta capacidad de influir en ciertas decisiones, pero el fondo de las decisiones se mueve bajo otros hilos, bajo otras fuerzas de las cuales uno simplemente está en la parte superficial.

¿Eso significa que la izquierda y los movimientos sociales deben abandonar la idea de influir en la relación? (se decía "ocupar el Estado", pero creo que hay que quitar la palabra ocupar; si el Estado es una relación, no puede uno ocupar una

relación). Unos dicen que no, nosotros decimos que sí, y es nuestro humilde aporte al debate de la izquierda.

Tomar el poder para cambiar el mundo, esa es una ilusión, porque tomando el poder del Estado no se está tomando gran parte del poder, porque el poder está en otra parte o en ninguna, quizás. Lo que se toma es el control de ciertos mecanismos de influencia y nada más. Esos mecanismos de influencia son decisivos para el movimiento, para ampliar lo que decía Toni Negri: la idea de lo colectivo, de lo común. No hay socialismos de Estado, esa fue una farsa de las izquierdas; ni la izquierda puede ser la abanderada de un neocapitalismo de Estado.

Pero creemos que bajo ciertas condiciones, la sociedad se posiciona sobre el Estado, que es lo que literalmente se dio aquí. La modificación de la relación de fuerzas de poder temporal de una sociedad, bajo ciertos mecanismos, puede contribuir en anclar, consolidar y, ojala, potenciar los nuevos movimientos de los movimientos, los nuevos derechos.

¿Será que la sociedad avanza por oleadas? Marx hablaba de la revolución como un proceso de oleadas, y lo que hace la sociedad es llevar la oleada más allá.

Vigencia de la subsunción de Marx

Toni plantea que hay una redefinición del concepto de trabajo; esta es una de sus series teóricas más fuertes, que tiene que ver con el debate con el propio Marx en torno a si la valorización del trabajo sigue siendo la fuente de la

acumulación del capital. Hay un texto fascinante de Marx donde habla sobre el papel del intelecto general. La idea es, e intento resumirla, que la riqueza es cada vez menos producto de un grupo de obreros y más de la sociedad entera, que ha diseñado e imaginado la producción de la riqueza. Porque, por ejemplo, aquí hay zinc, y aquí hay un pedazo de acero o de metal que ha sido producido con el trabajo de otras máquinas y de otros conocimientos que, a su vez, hablan de un proceso de creciente universalización.

Decía Marx que el capitalismo es una contradicción en sí misma porque para vivir depende del trabajo individual del obrero, al que se le extrae la plusvalía, pero cada vez más ese producto tiene un componente mínimo de esfuerzo humano individual y es, más bien, un producto general social de la sociedad universal. Entonces nos decía que el capitalismo, por su propia definición exacta, está condenado al fracaso. No nos quería decir que en cien o doscientos años se iba a acabar, sino simplemente que su contradicción interna era que la fuente de valorización de la riqueza capitalista entraba en contradicción con el propio desarrollo de la capacidad intelectiva, asociativa y creativa de la sociedad que era universal.

Entonces Toni llega a la tesis de poner en debate el concepto de valorización del capital —valor que se autovaloriza, decía Marx, ese es el capital—. Es un tema teórico, pero que tiene implicancias prácticas e inmediatas, por supuesto.

No creo que sea necesario superar a Marx y a Lenin porque el concepto de subsunción tiene todavía la fuerza de

explicarnos este proceso al que Toni le da otro tipo de explicación. Si el capital es fundamentalmente la subsunción al proceso de valorización de las capacidades humanas, y la principal e ilimitada capacidad humana es el intelecto, el capitalismo se desarrolla subsumiendo fundamentalmente la capacidad intelectiva y asociativa de la sociedad, que es un componente de la fuerza de trabajo. Es decir, el capitalismo contemporáneo se desarrolla porque subsume la ciencia, la tecnología, el conocimiento, la voluntad, la asociatividad, la esperanza de la propia estructura, y eso es ilimitado e infinito. Eso también es valorizable porque es trabajo.

No necesitamos oír otro concepto de trabajo ni de valorización para incorporar estos elementos, para entender el desarrollo del capitalismo. La fórmula quizá fuera el capitalismo contemporáneo del que nos habla Toni, que en el fondo tiene su sustento en la subsunción real de la capacidad intelectiva, asociativa y emotiva de la fuerza de trabajo bajo el capital. Si fuera así, podemos mantener en pie el concepto de valorización.

Entonces, en este caso, el trabajo mantiene su centralidad pero, claro, no el trabajo en términos de la fábrica clásica, sino el trabajo en el sentido social, en su sentido pleno de voluntad dirigida a un fin. Desde pensar, imaginar, reunirnos, hacer actividad física, todo es voluntad dirigida hacia un fin y todo puede ser acaparado por el desarrollo del capital. Considero que las leyes del capital siguen, en teoría, siendo vigentes para este tiempo de imperio y de multitud, y creo

que explican de manera más contundente la idea de imperio y de multitud que Toni Negri ha trabajado en los últimos años.

Movimiento de los movimientos en América latina y en Bolivia

El continente latinoamericano, nos planteaba Toni —y comparto la idea—, está viviendo un proceso de transformaciones muy intensas. En el debate académico y político en América latina, esto es visto como que existen gobiernos de izquierda; está bien, esa es la superficie. Pero, en el fondo del fondo, yo creo que lo que describe Toni es correcto: hay una ruptura y un debilitamiento de los mecanismos de dependencia del poder central.

Esto no es solamente un hecho de voluntad política o de liderazgo. Hay una base material del continente en biodiversidad y recursos energéticos que permite una plataforma de intervención y de eficacia en cierta toma de decisiones a nivel mundial; una consolidación creciente de un mercado regional que plantea una personalidad propia continental frente a Estados Unidos, frente a Europa, frente a la China y frente a la India. Pero también hay múltiples, sofisticados y difusos, pero activos, mecanismos de su acreditación que todavía están vigentes.

Buena parte del empleo continental y la deuda externa latinoamericana de los años sesenta y setenta se sostuvieron sobre los petrodólares, y eso permitió crear una serie de

grilletes y de cadenas al desarrollo continental. Era muy evidente que el continente era un siervo frente a otros poderes. En el momento actual los petrodólares han retrocedido o han surgido otros "petrodólares locales", otra forma de riqueza local que ha permitido una relativa soberanía.

En Bolivia, hace tres años, exportábamos 1.600 millones de dólares, hoy estamos exportando 4.000 millones de dólares; en dos años hemos casi triplicado la exportación. Eso tiene relación con el potenciamiento de sectores productivos, pero también con una mayor capacidad de este gobierno para tomar decisiones.

Hasta hace dos años, los gobiernos bolivianos tenían que ir al Fondo Monetario Internacional o al Banco Mundial a pedir dinero para pagar salarios a sus trabajadores. Hoy no tiene por qué pasar por eso; puede pagar salarios con sus propios recursos. ¿Significa que estamos regresando al capitalismo de Estado de los años sesenta? No, porque los mecanismos de interdependencia y de interconexión son mucho más evidentes. Hay exportación de este país porque la China consume más mineral, la India extrae su producción, y si no fuera por eso, nuestras exportaciones estarían limitadas y no tendríamos la solvencia para tomar decisiones.

Entonces, hay una renovación de mecanismos de decisión autónoma con otros flujos de determinación externa. Lo que ha variado son las características de esos flujos externos y la fuerza de los mecanismos de decisión interna, lo que está permitiendo, sin duda, una reconfiguración del

continente. En cierta medida, pareciera ser que el continente latinoamericano se está adelantando a otros en estas cosas.

Esta modificación de la relación de dependencia y de soberanía —no en el sentido decimonónico, sino en el sentido contemporáneo de que puede haber soberanía relativa sobre ciertos asuntos y dependencia sobre otros— está permitiendo cosas muy interesantes en el continente.

Potencialmente, existen mayores procesos de integración, un despertar más activo de una sociedad civil que se querella por el excedente y su distribución más correcta, y que al querellarse por la distribución del excedente crea formas de participación y de acción política diversas, desde las autónomas hasta las mediadas o subordinadas a viejos y nuevos poderes. Pero, en todo caso, el continente —y no solamente Bolivia— es una zona de experimentación de nuevas formas del movimiento de los movimientos.

Creo que en Latinoamérica se están inventando cosas nuevas, que a veces parecen antiguas pero que en el fondo son muy nuevas. La experiencia Argentina con el movimiento piquetero, los procesos de intercambio de productos y el fomento del comercio solidario, experiencias urbanas que fueron un modo de desarrollo de la creatividad social; la experiencia brasilera con el Movimiento Sin Tierra y las experiencias de gobierno regional y municipal han creado otro escenario de experimentación de mecanismos de organización muy nuevos. Y Bolivia, a su modo, tiene también su propio aporte en lo nuevo.

Hemos pasado de una forma de movilización territorializada —fábrica, gran empresa— a un tipo de acción colectiva desterritorializada usando abusivamente de su poder. Es la movilización de El Alto, la movilización del altiplano aymara, la movilización de los regantes y ciudadanos de Cochabamba. Estas grandes movilizaciones no partieron de una fábrica ni de un barrio, sino de múltiples actores, obreros, microempresarios, campesinos, intelectuales que, a partir de redes locales territoriales, crearon otra red flexible, móvil, que se desplazó a lo largo de la sociedad y que ocupó el territorio, porque no pertenecía a un territorio específico, porque podía moverse como si la totalidad del territorio fuera propia.

En Bolivia no hay movimientos sociales de base territorial; podría decirse que lo que hay son movimientos sociales con temáticas transversales. El tema del agua y el tema del gas juntan a campesinos, a intelectuales, a pequeños productores, a comerciantes, a obreros asalariados, que se mueven en torno a un objetivo. Una vez conquistado el objetivo, cada cual regresa a su actividad local, territorial, para luego ser convocados nuevamente por otra acción colectiva, por otra movilización y por otra demanda.

Algo nuevo acá, que resulta central para entender Bolivia, es el replanteamiento del tema de la identidad. Toni Negri decía que, en el fondo, todo es lucha de clases —yo coincido plenamente con esa afirmación—, y lo interesante en Bolivia es que las clases sociales han sido construidas étnicamente o, si se prefiere, hay una dimensión étnica de la clase social.

En el fondo, toda clase social tiene una dimensión étnica cultural, pero no siempre la dimensión étnica cultural es el mecanismo mediante el cual se visibilizan las clases sociales. En el mundo entero, las sociedades tienen una dimensión y un componente étnico cultural, pero las circunstancias han hecho que en Bolivia esta parte étnica cultural de la constitución material de las clases sociales sea el resorte identitario movilizador en torno al cual se despiertan las convocatorias, las indignaciones y las propuestas frente al Estado.

Afirmar que hay clases por un lado y etnias o colectividades étnicas culturales nacionales por otro es falso, porque en el fondo la sociedad contemporánea y los Estados contemporáneos son siempre racializados, aunque han escondido este su carácter detrás de un discurso de universalidad respecto del liberalismo del siglo XVIII, cuando estaban en ese proceso.

En el caso de Bolivia, la forma de visibilización de la organización, no la única pero la más importante y con mayor capacidad de presión social, se ha hecho notoria a partir de la reivindicación del complemento étnico, cultural y de identidad. Y no por casualidad, porque era una sociedad racista que escondía la dominación de clase detrás de una dominación étnica, y las clases sociales podían visibilizarse a partir del color de la piel, del idioma, del apellido.

Lo interesante en Bolivia es que hay una movilización colectiva de pequeños productores, de obreros fragmentados, de obreros desterritorializados, pero que no se movilizan ni levantan sus banderas públicas a través de la identidad obrera, sino de la identidad cultural o, en otros casos, a partir de una

temática aglutinadora. Por supuesto, eso obliga a reinventar las formas de organización, las formas discursivas y las formas de interconexión.

El trabajo que se requiere para juntar las cosas es infinito y la sociedad ha hecho innumerables esfuerzos en ese sentido, porque lo que prevalece en la sociedad es, sin duda, la fuerza de la segregación, que es lo normal; lo no normal es la fuerza de agregación. Construir mecanismos de agregación; entender que tenía que ser por temas y no necesariamente por programas de corte partidario; el tener que comprender que las estructuras políticas tenían que tener este carácter flexible de alianzas y no de monolíticas organizaciones al estilo clásico ha requerido también un debate interno entre dirigentes, organizaciones y la propia iniciativa social de las personas.

2 | MULTITUD Y SOCIEDAD ABIGARRADA

Banco Central de Bolivia, La Paz, 8 de agosto de 2007

MICHAEL HARDT

Quiero comenzar con la explicación de dos trayectorias que creo que son paralelas, y es este paralelismo el que me interesa. Quizá, en vez de: "Pensando el mundo desde Bolivia", a nosotros nos interesa pensar a Bolivia, seguramente no desde el mundo, pero sí desde afuera. De modo que quisiera exponer algunas ideas sobre los caminos comunes o paralelos de dos grupos de intelectuales que se encuentran aquí en esta mesa. Para mí es fascinante descubrir que en Bolivia hay un pensamiento sobre el concepto de "multitud", independiente y autónomo del desarrollo del concepto que teníamos nosotros, un grupo de intelectuales que nos ocupamos de los movimientos en Europa y los Estados Unidos. Creo que en este caso Luis Tapia y Álvaro García serían mucho más expertos respecto a esos criterios. Veo que aquí en Bolivia existe esa trayectoria por el desarrollo del concepto de multitud, que hoy es importante en la lucha y en la reflexión, y que se inicia con el pensamiento de René Zavaleta en sus últimas obras: *Las masas en noviembre* y *Lo nacional popular en Bolivia*. En ellas él propone dos conceptos que considero muy importantes e interesantes: "forma multitud" y "sociedad abigarrada".

Antes de iniciar con el análisis de estos conceptos, veo a grandes rasgos que en Bolivia hay un desarrollo de ellos desde el pensamiento de René Zavaleta, más o menos desde los años ochenta, a través de las luchas de los últimos años —de 2000 hasta 2003—y las luchas actuales; también han sido desarrollados por el grupo Comuna, conformado por los intelectuales Óscar Vega, Luis Tapia, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez, y Álvaro García Linera.

Nuestra trayectoria al concepto de multitud era distinta, una trayectoria del norte que comienza con el libro de Toni sobre Spinoza, también en los años ochenta[1]. En él Toni estudia el concepto de multitud en este filósofo holandés del siglo XVII, pero a través de la lucha del ciclo antiliberal desde Chiapas en el año 95 hasta Génova de 2001, y también a través del pensamiento y las prácticas de los foros sociales, nosotros desarrollamos el concepto de multitud.

Lo que me interesa exponer y colocar en el debate es este paralelismo del pensamiento. Hay dos cosas que quiero poner como ideas: me parece que en el pensamiento de Zavaleta los conceptos de sociedad abigarrada y de multitud son muy distintos de lo que ustedes consideran aquí en Bolivia. Considero que Zavaleta hizo algo fundamental al reconocer lo abigarrado. Como dijeron ayer Toni y Álvaro, tenemos hoy un abigarramiento del mundo del trabajo, es decir, ya

1. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona, Anthropos, 1993.

no existe una única forma de trabajo, como los mineros o los obreros de la industria, que pueden centralizar el mundo del trabajo. Hoy existe una especia de pluralidad, de heterogeneidad general de las formas de trabajo dentro del capital. Y por supuesto, hay en Bolivia y en otros lugares un abigarramiento cultural, racial y étnico claramente mucho más importante en este país que en otras partes del mundo. En los Estados Unidos éste es obvio, pero también lo es en Europa; no se puede pensar la organización política o la misma producción capitalista sin pensar la heterogeneidad, pluralidad o abigarramiento del mundo cultural étnico.

Creo que para Zavaleta, a principios de los años ochenta, este fue un concepto negativo, o quizá a él, como a muchos en los años ochenta, le parecía imposible luchar o crear un movimiento fuerte para confrontar el poder sin unificarse. Lo importante hoy, tanto para ustedes como para nosotros, es que hemos visto que los movimientos son capaces de luchar y de enfrentar el poder sin unirse. Las grandes movilizaciones de los años 2000 y 2003, las grandes organizaciones vecinales en El Alto, las organizaciones y comunidades indígenas, son todas una manera de luchar en una sociedad abigarrada sin unificarse.

Creo que existe una diferencia entre nuestro pensamiento y aquel de inicios de los años ochenta. Zavaleta pensó la forma multitud como algo precapitalista, impotente, pasivo, como la masa y la muchedumbre. Para nosotros, en cambio, la forma multitud, como hemos visto en la lucha de los últimos años, es capaz de transformar de manera autónoma el

poder, el mundo. Y creo que este es para todos nosotros el desafío principal del concepto de multitud: ¿es posible que en la sociedad abigarrada, tanto en el trabajo como en el ámbito cultural étnico, la multitud sea capaz de organizarse y transformar democráticamente, autónomamente, el mundo, el poder?
La planteo como pregunta inicial, para demostrar dos cosas: que esta pregunta me parece esencial para la política de hoy, y la segunda, que me parece fascinante que existan esos dos caminos paralelos que se comunican quizá subterráneamente, porque los movimientos, en los cuales estamos luchando, están enfrentando el mismo poder. Son estos caminos paralelos los que me fascinan.

GIUSEPPE COCCO

Voy a iniciar mi presentación a partir de uno de los temas del debate de ayer por la noche: la problemática de la fragmentación. Veo que es uno de los elementos sobre el que debemos pensar la transformación social y las innovaciones de los conceptos, como sucede con los dos caminos que Michael Hardt indicó sobre la definición del concepto de multitud.
Creo que para pensar el tema de la fragmentación social y/o de la nueva relación entre exclusión e inclusión y, en consecuencia, de las dinámicas de integración social, podríamos indagar un poco cómo y por qué este tema, esta dinámica, se torna cada vez más importante a partir de fines de los setenta

e inicios de los ochenta, es decir, con la emergencia del proyecto y de la hegemonía del neoliberalismo.

Ahora que tenemos la oportunidad de considerar al neoliberalismo como algo que pasó, que está agotado por lo menos en términos de proyecto —aunque no en términos de dinámica inercial—, podemos discutir sobre el hecho de que el proyecto o discurso neoliberal, muy probablemente, era en parte una retórica, una consecuencia, un síntoma de una crisis, de una transformación anterior al propio neoliberalismo, o sea, una crisis de los procesos sociales y de producción que generaron algo diferente a la dinámica de la fragmentación, es decir, procesos de serialización masificada dentro del paradigma de la organización industrial de la sociedad y del Estado intervencionista. Lo que entra en crisis a fines de los setenta es este paradigma industrial, su modelo productivo —el taylorismo y el fordismo— y la forma Estado que estaba articulada a ese paradigma de la gran industria y del proceso de asalariamiento de la sociedad como un todo.

En América latina no es el Estado intervencionista industrial fordista el que entra en crisis, junto con el proyecto y la dinámica del proceso de industrialización nacional o popular desarrollista. Es el Estado del trabajo el que entra en crisis, el Estado intervencionista articulado con la dinámica de la gran industria y su estructuración disciplinar de la sociedad.

Si colocamos al neoliberalismo como la consecuencia o la peste que viene después de esta crisis, podemos iniciar un debate sobre la fragmentación desde el punto de vista de sus determinantes: ¿quién determinó esa crisis? Creo que

es importante determinar que esta crisis del modelo disciplinar de la sociedad tiene como una determinación fundamental el ciclo de luchas obreras y sociales de fines de los sesenta y de los setenta. Son las luchas obreras las que quiebran la disciplina fabril, fracturando la relación jerárquica entre los procesos productivos y los procesos reproductivos de la sociedad, dejando en estado de shock la organización disciplinaria masificada de la sociedad.

Son las luchas que están en la base del proceso de difusión social de la producción dentro de los circuitos de la reproducción. El neoliberalismo puede ser pensado como una tentativa, agotada hoy día, de innovar y transformar los mecanismos de dominación ante esa crisis y esa nueva dinámica. Es decir, innovar la tecnología del mando para organizar la producción que ya está directamente dentro del tejido de las redes sociales. Privatizar el agua, privatizar el gas, privatizar la telefonía no es sólo un robo —aunque es eso también— del patrimonio público; es sobre todo una tentativa de subsumir la vida, los circuitos de la dinámica de la reproducción dentro del proceso de acumulación.

Creo que es importante pensar estas dinámicas, las dos formas de la fragmentación: una fragmentación producida dentro de una tentativa de organizar el control social de los flujos, de integrar la vida como un todo dentro de la dinámica de la acumulación, la fragmentación como reducción de las redes de producción, reproducción de un conjunto de fragmentos que compiten entre ellos, que se tornan uno a otro en un riesgo. Del otro lado, la fragmentación como singularidad

que coopera y se torna productiva sin pasar de la subordinación asalariada.

Considero importante el debate sobre las dos dinámicas de la "multitud", las oportunidades de pensar las crisis del neoliberalismo y la construcción de un nuevo modelo en América latina, en Bolivia particularmente, ante esta perspectiva.

JUDITH REVEL

Quisiera volver un momento sobre los aspectos subjetivos de una política de la multitud y volver a las razones por las cuales estamos fascinados por el caso boliviano, pero también a las razones por las que nos es difícil entenderlo. En particular, quisiera volver a estos dos conceptos de sociedad y de Estado, que me parecen centrales en el discurso constituyente boliviano y que no siempre resultan claros para nosotros, observadores europeos.

Quiero decir con esto que la dinámica de los movimientos, así como se han desarrollado en los últimos quince años, muchas veces en Europa se la entiende como un ir más allá del Estado y no se la ha definido como social. Más exactamente, se la define como multitudinaria porque no se la quería definir como social; era obviamente política y social, mas no se trataba de la sociedad. Tal vez porque en la mente de los europeos las nociones de sociedad y de Estado están juntas, y es todo un discurso de extrema izquierda desde los años setenta, cuando se fue a buscar modelos de sociedad sin

Estado en horizontes fuera de Europa, con el trabajo de los antropólogos. Pienso, por ejemplo, en el trabajo de Pierre Clastres, un antropólogo francés que ha trabajado sobre las tribus indígenas de Brasil y Paraguay.

El Estado se define por su unidad y por su verticalidad. Esta unidad es, a su vez, declinada en una unidad geográfica, en una unidad lingüística, y define como sobra a la unidad del pueblo, a aquello que llama nación, pero que también es llamado pueblo o sociedad. La sociedad se define como una unidad, y para nosotros, los europeos, que hemos sido construidos por las elaboraciones democráticas modernas, ser parte de la sociedad, ser parte del contrato social era una cosa bella porque quería decir acceder a la democracia. Pero la exigencia era extremadamente precisa: para tener derechos sociales y políticos de la democracia era importante abandonar los derechos privados singulares, personales. Para obtener la igualdad democrática del contrato social, para hacer que cada ciudadano sea igual a los demás, ese ciudadano debería desvestirse de sus características personales o, por lo menos, dejarlas en el ámbito privado. De modo que toda la teoría del Estado, no por azar, se desarrolla en la distinción entre lo público y lo privado. Esto lo podemos ver en teorías recientes; pienso, por ejemplo, en la obra de John Rawls.

Creo que la dinámica del movimiento en Europa ha buscado deconstruir el Estado como unidad, porque quería, por el contrario, construir un común que pudiese reunir las diferencias en cuanto diferencias y, por tanto, un común en el cual la subjetividad permanezca como subjetividad. Esto

implica la redefinición de otro tipo de unidad, que no es una zona neutra, gris, sino que es un arcoiris. Es la famosa sociedad abigarrada de la cual se hablaba. Toda la dificultad política está en articular esta permanencia de las diferencias dentro de un proyecto común.

En el movimiento de los movimientos europeos nos ha costado entender cómo se hacía. Hemos visto la multitud —la multitud del movimiento por la paz, la multitud por la defensa de la vida, contra la precariedad—, pero una cosa es ver la multitud, constatar la multitud, y otra es hacer la multitud, hacer de la multitud un proyecto político y, por tanto, dotarla de instancias de decisión, de instancias de organización, hacer de ella un proyecto que no se deshaga en pequeñas unidades. Creo que lo que nos fascina del proceso boliviano es que justamente vemos que se está haciendo esta construcción de las diferencias en un proyecto unitario. Ahora, en efecto, es tal vez más difícil para nosotros entenderlo dentro de un Estado, pues hemos llevado muy lejos la crítica al Estado.

Con la reflexión sobre una hipótesis tal vez muy ingenua —me disculpo anticipadamente—, tengo la impresión de que las condiciones de esta articulación son dos. La primera es una condición que se dirige al Estado: el Estado no puede separarse de las multitudes, de las diferencias, no puede darse como una instancia separada de los movimientos, porque, de lo contrario, reproduciría la lógica del Estado en cuanto poder verticalista, perdería la base. El Estado se debe dejar atravesar por los movimientos sociales, y me parece que la instancia constituyente sea exactamente ésa.

Pero, por otra parte, es necesario meterse también en la lógica del Estado. Es imposible construir lo común a partir de diferencias que se cierran en sí mismas. Esto no quiere decir que no se necesitan las diferencias; obviamente se necesitan, y pienso, por ejemplo, en toda la lucha indígena por razones históricas de opresión y de explotación, que tiene absoluta legitimidad. Sin embargo, lo que quiero decir es que las diferencias son tantas, y que cada uno de nosotros es en sí mismo tantas diferencias acumuladas, superpuestas, que no quiero elegir entre todas las diferencias que soy porque soy aquellas que viven en el campo y las que viven en la ciudad.

Hay aquellas que se definen indígenas y originarias —diferencia que para nosotros es difícil entender— y están los hombres y las mujeres. También a mí me dijeron: "usted es parte de los profesionales". Por tanto, hay que incluir las diferencias étnicas y las de género o las diferencias de clase; todas estas diferencias existen y uno debe reivindicar dentro de sí la multitud. Nosotros somos todos, singularmente, multitud, y a partir de este reconocimiento de un abigarramiento interno tal vez resulte más fácil construir uno del afuera. Es decir, construir estas líneas de transversalidad, estos temas de lucha transversal de los que Álvaro García hablaba ayer: construir la multitud teniendo juntos la propia identidad, pero no una identidad cerrada, sino una identidad en movimiento, en la lucha, que nunca termina de aumentar y de reforzarse a sí misma porque cambia. Y es que cambiar no quiere decir debilitarse, quiere decir que uno mismo es más, por tanto, tener esta línea de la identidad abierta. Pero

también hay que tener la identidad común, aquella identidad común de todas las diferencias juntas en cuanto diferencias.

Luis Tapia

Quiero argumentar algunas consideraciones muy sintéticas y selectivas sobre acumulación histórica, formas de fusión y formas aparentes de la lucha de clases y de la descolonización en Bolivia. Voy a tratar de organizarlas para poder ver cómo se combinan las determinaciones históricas con la contingencia que implica la presencia de la acción política de los sujetos constituidos en el país. A la vez, me preocupa tratar de articular algunas consideraciones sobre los orígenes y sobre los límites que estamos enfrentando en términos de construcción histórica en el país; todo esto en relación a la fluidez que las movilizaciones sociales han introducido en el tiempo presente.

Ya que esta conversación se inició con la idea de abigarramiento, empezaré por ahí, porque se trata de un modo diferente de pensar en relación a la idea de imperio. En este sentido, es como empezar desde el otro polo; pero comparto la idea de Michael Hardt de que son trayectorias paralelas que esperamos articular cada vez con más fuerza, sobre todo en relación con las luchas sociales que nos permiten pensar esto. René Zavaleta sugirió que una formación social abigarrada es una sobreposición desarticulada de varias sociedades, es decir, de varios tiempos históricos, de varias concepciones

del mundo, de varios modos de producción de subjetividad, de socialidad y sobre todo varias formas de estructuras de autoridad o de autogobierno. Tomaré como ejemplo sobre todo este último punto, que implica que el Estado boliviano en sus diversas fases ha sido una estructura de gobierno y de dirección que ha correspondido a un solo grupo humano en el país, que ha mantenido una relación más o menos colonial con el resto de la población, que no se ha socializado en torno a la misma matriz cultural y que ha mantenido sus formas de organización y producción y también de regulación social y de autoridad política.

Lo traigo a colación porque justamente lo que hemos vivido últimamente —el tipo de crisis política que se produjo en el país a partir de la emergencia de masivas movilizaciones en diferentes lugares del territorio—en buena medida, aunque no exclusivamente, vino articulado, producido desde los núcleos de organizaciones de estas sociedades que no corresponden al Estado boliviano, o al revés, sociedades a las que el Estado boliviano no corresponde en términos orgánicos. En este sentido, sólo menciono de forma breve la diversidad de estas raíces, de esta constitución, reconstitución y lanzamiento de sujetos políticos. Por un lado, tenemos procesos de reconstitución de autoridades originarias, sobre todo en la zona andina. Pero por otro, procesos de organización de formas de unificación de una misma cultura, que por su misma calidad ha existido de manera fragmentada en tierras bajas y ha organizado asambleas que han unificado, por ejemplo, al pueblo guaraní y a otros varios pueblos y luego

han generado centrales que han unificado también de forma interétnica a cuatro, cinco pueblos, que más adelante han producido sus formas de unificación en toda la Amazonía, el oriente y el Chaco.

Es decir que una buena parte de la acción política viene de estructuras políticas que no pertenecen al Estado boliviano, ni a la sociedad moderna. Son las formas más antiguas las que se han renovado y movilizado para generar este tipo de condición de fluidez de lo político, de lo histórico social y las posibilidades de cambio en el país.

A esto también se articularon de manera importante, y se han vuelto a lanzar a la acción, formas de constitución de sujetos políticos que responden, más bien, a la historia de fusión de gente que viene de diferentes estructuras sociales, pero que se ha encontrado políticamente en la historia boliviana, en los momentos en que se ha tratado de producir una forma de unificación más democrática, que por lo general, en el caso boliviano, ha tenido que ver con la construcción del Estado-nación, sólo que con fuerzas que venían desde abajo. Durante un buen tiempo esto tuvo como eje al movimiento obrero, que se ha visto metamorfoseado y modificado hoy hacia una creciente centralidad campesina.

Sin embargo, quisiera establecer el siguiente punto para ir a la noción central. Zavaleta sugiere que la noción de abigarramiento implica justamente una sobreposición desarticulada, y lo que hemos vivido en Bolivia son algunos momentos en los que, desde la insurgencia contra las formas de dominación colonial y de separación que el Estado liberal ha instaurado,

ha habido sujetos que se han fusionado en la acción en el intento de construir algo común en el país.

En ese sentido, Zavaleta también sugirió la idea de masa, que sería la forma de fusión de sujetos que vienen de diferentes matrices sociales, en un momento histórico de acción política en torno a un proyecto más o menos común. Esa forma masa es lo que por lo general ha adquirido en la historia boliviana la identidad de lo nacional-popular, que también en los últimos tiempos se ha recreado en cada coyuntura de crisis, mutando y adquiriendo nuevos rostros.

Asimismo, Zavaleta decía que la masa es este momento de fusión épica de la sociedad civil, es decir, un instante extraordinario en el que la gente abandona, por lo general, su posición más o menos cómoda de negociación de sus intereses particulares en el seno de la sociedad civil, y se lanza a construir algo común más allá del horizonte corporativo, que con frecuencia caracteriza a la mayor parte de la sociedad civil.

De este modo, como muy bien lo captó Michael Hardt, la idea de abigarramiento es un concepto negativo, pero es una condición de posibilidad para comprenderse en la condición de dificultad para convivir en el país, y sobre todo para construir algo común.

Quisiera revisar brevemente los últimos años y algunas tendencias en ellos en torno a esta noción de masa, que equivale a lo que los compañeros en Italia y más allá llaman multitud. Desde esta raíz más zavaletiana quiero pensar, a la vez, la potencialidad como los límites que están en la historia, pero que

también responden a las elecciones que los sujetos políticos están haciendo.

Se puede pensar este conjunto de movilizaciones que se han desplegado desde el año 2000 como la emergencia de este diverso y sustancial subsuelo político que largamente ha sido negado por el Estado boliviano. Aquí, quisiera distinguir dos facetas. En Bolivia se dice que gran parte de la sociedad o de las sociedades y de los grupos están organizados, es decir, que tenemos una sociedad civil extensa, diversa y con experiencia de autoorganización, autorepresentación y, por lo tanto, de acción política. Sólo que en determinadas coyunturas ésta se vuelve política y tiende a disolver las formas de jerarquías discriminadoras y las formas de exclusión en la toma de decisiones y también de cuestionamiento del modelo económico y de las políticas del Estado. A esto prefiero llamarlo "política salvaje".

Lo que hemos vivido durante los años 2000, 2001, 2003 y 2005 son diversos momentos de política salvaje que han cumplido la tarea de disolver o de poner en crisis el tipo de cemento que había logrado el neoliberalismo durante los años ochenta y noventa, por lo menos como consenso pasivo en las ciudades. Y digo ciudades porque es desde el mundo agrario de donde vienen las fuerzas y los cuestionamientos a este tipo de proyecto de la época.

Quiero recordar aquí algunos rasgos de las movilizaciones de 2003, y de 2005 en particular, para proyectar y ver qué potencialidad y límites estamos enfrentando hoy. Podemos ver que el grado de fusión o de participación en las grandes

movilizaciones entre los años 2000 y 2005 fue en aumento, han sido más sectores los movilizados. Pero también se veía que cada sector se movilizaba por su cuenta cuando las movilizaciones se volcaban cotidianamente a la ciudad de La Paz o cuando llegaban del campo a El Alto y luego a La Paz y a otras ciudades. Se veía que la gente estaba en una condición de masa abigarrada, es decir, grupos organizados que estaban juntos pero que no se mezclaban, cada cual con su organización, sus banderas, luchando por algo común, pero de manera muy diferente a como ocurría en las luchas populares en los años setenta, donde había un mayor grado de interpenetración.

Es decir que hemos tenido un grado de convergencia y, en cierto sentido, de fusión en las luchas de los últimos años, pero no se ha producido un grado de interpenetración muy intenso. Ello indica, como bien hizo notar Michael Hardt, que son luchas paralelas conjuntas, pero que han logrado producir un proyecto común: nacionalización y Asamblea Constituyente, dejando pendientes, sin embargo, otras tareas de construcción. Sobre esto quisiera hacer dos breves apuntes críticos.

Creo que en el seno de lo popular de esta diversidad autoorganizada se han producido también interpenetraciones culturales que han planteado posibilidades y límites. Una de ellas radica en que los cambios que estamos viviendo han sido posibles porque los sindicatos campesinos han producido partidos que han permitido a las crisis procesarse en el seno del sistema de partidos, sin llegar a una fase de confrontación directa y generalizada.

Sin embargo —lo digo brevemente, saltándome algunas cosas— uno de los resultados de esto es que hay una subsunción de fuerzas no modernas ni liberales que se da en el seno de instituciones liberales, específicamente la forma partido y la forma Estado. Esto hizo que hoy, luego de esta serie de movilizaciones poderosas de largo tiempo, el MAS no haya servido para ampliar y crear las condiciones de continuidad del poder constituyente configurado por esta diversidad de fuerzas. Más bien se convirtió en una fuerza que ha enfriado el poder constituyente, en el sentido de que uno de los rasgos de la época de despliegue ha sido que todas estas fuerzas han tenido como núcleo un espacio y un tiempo asambleístico, es decir, de democracia directa, de deliberación. Esto ha sido el motor que ha llevado a la movilización y a la convergencia en torno a algunos puntos del programa en común.

Lo que ocurrió después es que el MAS y la derecha han vuelto a canalizar todo al espacio del sistema de partidos. Así, el modo en que el MAS ha organizado y está llevando adelante la Asamblea Constituyente es justamente una manera de cancelar el momento democrático de reconstitución del país pues se pretende dirigir desde el Ejecutivo y mediar y coartar a las fuerzas, que no son todas, que están representadas en la Asamblea. Por esta razón, creo que el MAS es responsable de haber enfriado el proceso constituyente en el país. Sin embargo, para no ser injustos, este proceso tiene sus raíces en el mismo modo en que las fuerzas de la sociedad civil y de otras comunidades también se han constituido históricamente, hay fuerzas que tienen fuertes cargas de organización y acción

corporativa y que, en determinados momentos, se vuelven acción crítica disolvente. Entonces, una obvia convergencia de los dos elementos hace que, en vez de tomar el rumbo de una democratización creciente, el proceso ya pasó a una etapa de burocratización.

Y por el otro polo, creo que hay que mencionar algunas características del bloque dominante que ha sido derrotado electoralmente, pero que está ganando en la configuración del espacio político actual. Habiendo sido desplazados del Ejecutivo los empresarios, terratenientes y sus partidos, y siendo ahora minoría en el Legislativo y en la Constituyente, sin embargo, han tenido éxito en diseñar el espacio de la lucha de clases y en desplazar los temas de igualdad entre pueblos y culturas, de democratización, de descentramiento de las formas liberales en el Estado, hacia el tema de la autonomía y de la capitalía. En esto también creo que el MAS ha sido responsable, pues lo permitió.

Creo que detrás de estas fuerzas hay un proyecto y una fuerza fascistas. El proyecto fascista en Bolivia es la autonomía departamental. De constitucionalizarse ésta se estarían creando las condiciones legales para que lo que por ahora es sólo un proyecto y un sujeto que todavía no es movimiento de masas, tenga un soporte de estructura de poder departamental. Al respecto, pienso a veces en el MAS en relación con un dicho popular: "el diablo no sabe para quien trabaja". Lo digo como para tratar de comprender lo que estamos enfrentando, pero también como una crítica fraterna a los compañeros en el gobierno, ya que creo que el dirigir las cosas hacia la autonomía

crea las condiciones de imposibilidad de construir lo común. Si lo abigarrado era la sobreposición desarticulada, lo que vamos a tener con autonomías es la fragmentación desarticulada, y no justamente lo que los últimos hechos estaban propiciando, es decir que la emergencia de estas fuerzas políticas permita establecer vínculos de articulación en el país y, a la vez, procesos de democratización o formas de mayor igualdad. Prefiguro que la combinación de autonomía, presidencialismo exacerbado y circunscripciones uninominales es, obviamente, un proyecto de desarticulación y de preparación de las estructuras políticas para el aterrizaje de la determinación externa en el país en términos de fuerza predominante.

Para terminar, creo que para pensar el mundo es necesario crear nuevas estructuras materiales que nos permitan tener autonomía en el modo de definirnos, de vivir una identidad múltiple, cambiante, y también de pensar con autonomía lo que está pasando en la región y en el mundo. Así, para pensarse a sí mismo se necesita de estructuras materiales de autodeterminación. En la historia boliviana, esas estructuras y procesos que brevemente he recordado todavía no están a la forma nacional de gobierno, por eso probablemente van a volver a producir momentos de crisis y de reconstitución hacia adelante.

En el sentido de tener puntos de autorreferencia, pero también de convergencia, es que celebro la suerte de tener hoy aquí a Judith, Michael, Toni y Giuseppe, para poder dialogar y crear puntos de articulación que permitan pensar con fuerza

y profundidad las potencialidades, y también las dificultades, de nuestros procesos de cambio.

Toni Negri

Nosotros hemos trabajado mucho, y como se ha dicho, hemos trabajado sobre una línea que se ha revelado paralela en muchos aspectos. Pero todo se aprende cuando confrontamos estas ideas, estas hipótesis, con una realidad que es, en cambio, completamente revestida por la práctica, por una práctica del gobierno, por una práctica del movimiento y, por tanto, una práctica en la cual el pasado, el presente y el futuro se conectan dentro de un hacer.

Y el hacer, como siempre, es contradictorio: una continua búsqueda, una continua indagación, el descubrimiento de viejas y, sobre todo, de nuevas contradicciones, de aquellas que no nos esperábamos. Por tanto, aquí se ve aquella formidable potencia viviente que es la política dentro de la vida; lo biopolítico, es decir, el hecho de que la política se ha transformado en el tejido común de nuestra experiencia. Aunque gran parte de la publicidad mediática burguesa trate de demostrar continuamente lo contrario, un déficit de lo político está adviniendo.

Y fíjense bien, está adviniendo en el mundo occidental y central en aquello que ha sido la conquista que el capital ha hecho de la sociedad en los años ochenta, una subsunción real y no simplemente formal.

Sobre esto quería entretenerme esta noche, en la intensidad del debate que se está desarrollando y que, me parece, representa un poco la continuación de lo que ayer habíamos empezado. Por tanto, ¿qué significan estos dos conceptos, la subsunción real y la subsunción formal de la sociedad en el capital? El primero, la subsunción real, significa que todos los aspectos que la sociedad presenta de modo más o menos distinto se resumen en un sólo proceso de producción. Todas las formas productivas son subordinadas a la construcción de la ganancia, no existen más fases o espacios intermedios de la sociedad en los cuales las formas de producción independientes puedan subsistir autónomamente. Por subsunción formal entendemos, en cambio, una sociedad en la cual la variedad y la diversidad de los modos de producción existen de manera difusa. Pueden existir fases, momentos de trabajo campesino independiente, fases de artesanado no ligado a la industria, espacios de trabajo intelectual desenganchados del desarrollo del capital, etcétera, etcétera.

Cuando nosotros hablamos de imperio, hablamos en realidad de una subsunción real completa, lo que no significa que no haya formas independientes —superficialmente independientes, fenomenológicamente independientes— de producción y de consumo del trabajo. Pero en realidad estas formas independientes también han sido llevadas por el desarrollo capitalista a la superficie máxima. Pongamos otro ejemplo, cuando se hablaba de subsunción formal —es decir, de una sociedad productiva en la cual formas diversas

de producción subsistían— se la consideraba como un estado precedente de un pasaje a la subsunción real, al cumplimiento, por tanto, de la conquista del capital sobre la sociedad. El imperio, las formas globales del mercado capitalista anulan esta procesualidad.

Nosotros nos encontramos en una sociedad en la que la subsunción se da en modo real completo, contemporáneo. No está más afuera, no hay un afuera ni natural ni de valor; no hay más valor de uso, sólo hay valor de consumo. Nosotros vivimos en una sociedad que es una sociedad capitalista completa. Esto no significa que en esta sociedad no haya pobreza, aislamiento de energía, gasto, etcétera; significa simplemente que esta sociedad debe ser mirada como aquello que es, que debe ser combatido. ¿Por qué? Porque la conquista capitalista de la sociedad difunde la relación capitalista a todo el horizonte posible. No existe más el afuera, por todas partes hay antagonismo. Este antagonismo comprende la vida porque la vida ha sido subsumida en el capital, porque las formas de vida son sólo formas de producción capitalista. Pero nosotros estamos en la vida, nosotros existimos en la vida, porque el capital es una relación, no es un mandamiento único, no es un Leviatán. Y es en esta situación justamente que la subsunción real nos da la medida de la condición en la que nos encontramos para luchar. Evidentemente que, por ejemplo, justo cuando termina la dialéctica entre clase obrera y capital de la forma industrial en los países centrales, cuando el control de la producción industrial movida por la clase obrera se hace imposible, el capital es constreñido, obligado al salto hacia la globalización.

Este salto hacia la globalización significa enaltecer el punto de mando, quitándole soberanía y mando al Estado-nación y a la clase capitalista nacional, metiéndolos dentro de un nuevo sistema de mando que no tiene un afuera.

Ahora, ¿cuál es el problema que existe dentro de la subsunción real? Se trata de un problema que me parece fundamental y que reabre nuestra discusión. ¿Cómo es posible dentro de este mundo, que no tiene un afuera, determinar con la resistencia la construcción de un nuevo mundo?, ¿cuál es el modo en el que nosotros rompemos con el capital total? Aquí el problema ya no es solamente romper con la máquina capitalista del Estado, como nos decía el compañero Lenin. Es también definir un éxodo, una salida. Si no hay más afuera, el afuera tiene que ser construido, pues este construir un éxodo significa concebir la lucha por el poder como un paso para vaciar el poder, para expropiarlo. Habrá que construir un camino en el cual nosotros logremos expresar nuevas formas de vida, nuevas formas de asociación, nuevos lenguajes.

Decía que es interesante hablar con ustedes porque ustedes han comenzado este camino ahora. Sin embargo, quisiera llegar a entender dónde se cruza ese camino, dónde se abre, dónde se encuentran las contradicciones. Creo que la definición que ayer se dio ampliamente —pero que naturalmente está dentro de lo que son los movimientos y, en general, de vuestra experiencia— en sentido de que este gobierno sea el gobierno de los movimientos, me deja perplejo. ¿Qué significa gobierno de los movimientos? Sabemos que un genitivo es siempre doble: ¿es un gobierno de parte de los

movimientos o es un gobierno que se ejercita sobre los movimientos?, ¿cuál es la relación que se establece entre los movimientos y el gobierno?

Evidentemente, pienso y creo que la cosa es común en la comunidad de nuestro discurso. En el paralelismo se encuentran en algún punto las dos líneas paralelas, no en el infinito porque no van hasta el infinito. Por tanto, en este paradójico encuentro debe haber un momento en el que los movimientos determinan una confrontación continua, que los movimientos nunca se concluirán en el Estado, que los movimientos determinarán un éxodo del Estado. Y este éxodo es otro modo de vivir, es otro modo de empezar a hacer historia común. Por ejemplo, es evidente que la representación burguesa así como es, y aunque no nos guste, permanece en la relación movimientos-gobierno, es un elemento contradictorio y problemático. ¿Cómo se hace para exponer el problema de la representación si asumimos el éxodo como elemento central de este proceso?

El problema económico-social es el tema central del poder constituyente. Cuando se estudia la historia del poder constituyente se descubre que en todas las grandes constituciones burguesas —a diferencia de lo que decía Hannah Arendt— es lo social lo que cada vez expone la contradicción a lo político, porque el poder constituyente representa lo social.

¿Qué fue el poder constituyente en la revolución norteamericana? Fue un poder de los pobres, de los endeudados, que se opone al poder central. Es el reconocimiento de la esclavitud que determina una contradicción central, es la propiedad de

los grandes espacios americanos sobre los cuales se determinan los conflictos. Y en la Revolución Francesa, ¿cuál fue el elemento que inició la democracia general, el surgimiento de la igualdad, la lucha contra el antiguo orden?

Ahora, evidentemente, el poder constituyente debe ponerse en el mismo momento que el problema de la propiedad, el problema de la construcción de lo común. ¿Por qué puede vivir el poder constituyente? y ¿por qué nuestro interés, continuo, intenso en la experiencia boliviana? Por muchas razones que mencionaba Luis Tapia. Pero justamente porque esta composición abigarrada, variada, variable, ha llegado a determinar en su interdependencia de movimientos una fuerza constituyente, en la que la originalidad del poder indígena —de hipótesis que ya prefiguraban, escuchen bien, aquel afuera—, no es ya aquel afuera que el imperio nos presenta, porque allí el poder indígena implica una cualidad del poder en cuanto diversidad del poder, en cuanto expresión cognitiva. Decía que esta potencia que llega de las relaciones indígenas nos pone en el punto más alto, más allá de las consideraciones que hacemos del trabajo vivo. Exactamente como pensamos que en el desarrollo industrial el trabajo vivo se convierte siempre en lo más importante en cuanto asume cualidad y logra expresar lenguaje, tanto consideramos que aquella biointensidad del pensamiento indígena puede representarse en este nivel. Por tanto, estos son los temas que se deben plantear en términos fundamentales. Yo no sé si este continuo ir y venir entre gobierno y movimientos, entre afirmaciones gubernativas de los movimientos y volver

a tomar lo social —un social que muchas veces se convierte en inerte, como describía de un modo muy realista Álvaro García ayer por al tarde, cuando relataba algunas de las experiencias actuales— yo no sé si este movimiento debe ser puesto no como un destino, sino como verdaderamente el elemento contradictorio de ruptura. No es sobre el Estado, sino sobre la sociedad donde es necesario romper la máquina.

Álvaro García Linera

Más que exponer ideas, porque Luis Tapia preparó algo mucho más sistemático, quiero comentar algunas cosas que se han desarrollado durante la noche. Por lo tanto, voy a hacer comentarios puntuales y no un discurso estructurado, en forma de diálogo fraterno con nuestros visitantes.
Tengo un breve resumen de la exposición de Michael Hardt sobre el tema de multitud, y por lo que veo, él hace una diferenciación entre el concepto de multitud que utilizan Toni y Michael y el concepto de multitud que elaboró Zavaleta, luego Luis Tapia y últimamente nosotros en nuestros trabajos.
Luis decía claramente, acordando un poco con Michael, que es un concepto algo así como negativo. Tiene una carga de negatividad porque se trata de un sujeto que se constituye con partes relativamente difusas y, de hecho, Zavaleta lo utiliza para diferenciarlo de la "forma clase" de la movilización, portadora de un proyecto de transformación social. Simplemente quisiera añadir en este diálogo de multitudes que un

elemento que yo encontraría en los conceptos que utilizamos ustedes y nosotros, es que el concepto de multitud, que hemos empezado a trabajar recientemente en Comuna, es un concepto operacionalizable, que de alguna manera resume un movimiento real, un tipo de movimiento de la sociedad, fechable, estudiable, analizable, objetivable en los resultados, en su práctica, en sus acciones frente al Estado y contra el Estado. No sé hasta qué punto el concepto de multitud que ustedes utilizan tiene esa cualidad de historicidad, o es más bien una categoría que intenta dar referencia o intenta resumir la posibilidad de un movimiento de la sociedad.

Creo que la definición que ustedes dan de multitud es un conjunto de posibilidades, de potencias abiertas a partir de la constitución del imperio. En nuestro caso, si bien la multitud emerge como resistencia, como contraparte antagónica a la forma de la dominación, es un sujeto visible públicamente, portador de consignas, de banderas, de identidades, de discursos y de objetivos que tienen una influencia práctica, histórica, fechable en los acontecimientos recientes de la sociedad.

La multitud ciertamente surge como respuesta, es producto de una resistencia, es portadora de una negatividad. Pero también la multitud como la hemos visto desplegarse en la guerra del agua en Cochabamba o en la guerra del gas en El Alto y aquí en La Paz, tiene también una carga de positividad, que es la manera en que la sociedad reconstruye sus lazos de vinculación, sus formas de articulación y su manera de plantearse un destino común. Surge como resistencia, es una

respuesta a la desagregación del mundo obrero tradicional, pero a la vez tiene también una carga propositiva que son estas maneras flexibles de articulación de lo social.

Si ya no es posible llevar adelante grandes movilizaciones porque ya no hay grandes centros de trabajo, ¿qué le queda a la sociedad? ¿Esperar que se reconstruyan nuevamente los grandes centros de trabajo? Imposible, la historia no va para atrás. Entonces, ¿qué es lo que hizo la sociedad en Bolivia? Creó mecanismos mucho más flexibles para articularse a partir de pequeñas redes y núcleos locales de confianza de vecindad que se sumaron en torno a un objetivo común; también inventaron a su modo una forma distinta de liderazgo y una forma distinta de acoplamiento de iniciativas. Ya no había el mando centralizado: este se definía a partir de coincidencias y la aceptación de responsabilidades surgía de compromisos propios y no desde mandos establecidos jerárquicamente, como era en el mundo obrero tradicional. Rota la disciplina vertical del mundo tradicional obrero, surge otro tipo de mando que se construye de manera flexible a partir de distintas maneras de entender la responsabilidad de uno hacia lo común. Otra cosa interesante es que no hay un núcleo articulador exclusivo; éste puede rotar, o sea, el liderazgo de la multitud puede desplazarse, dependiendo de las circunstancias, del sector más campesino al sector más obrero tradicional o al sector vecinal que es, a la vez, multi-oficio. No existe la definición de un liderazgo único, sino de liderazgos flexibles, rotativos hasta cierto punto, que dependen de la vitalidad del momento, las

circunstancias, la capacidad de movilización, la audacia en la toma de decisiones, etcétera.

La multitud surge como resistencia, pero también anuncia, a su modo, en la lectura que hacemos nosotros de Bolivia. Es como una especie de premonición de un porvenir. Así como ya no hay un centro del capitalismo global, sino que el centro está en todas partes, puede visibilizarse en un momento, en un lugar, condensarse en otro para luego diluirse en la acción colectiva de la sociedad moderna, de la sociedad fruto o aplastada por la modernidad.

También pareciera surgir un tipo de liderazgo igualmente no concentrado ni definido. En unos momentos, el liderazgo del movimiento está en los productores de hoja de coca, al momento siguiente se deposita en los aymaras, los campesinos de comunidades, luego se desplaza al mundo obrero artesanal de las ciudades o de la periferia, en otro momento puede desplazarse hacia otros sectores. Ya no existe el centro de la acción colectiva, todos pueden ser el centro, dependiendo las circunstancias. No es que no exista centro, lo que no hay es un centro único preestablecido y definido. El centro se define contingentemente dependiendo de las circunstancias, y puede ser luego sustituido por otro centro, sin que eso genere otra crisis de identidad ni una ruptura de la estructura de movilización social porque, en el fondo, un movimiento es una coalición de movimientos. Lo que llamamos movimiento de la sociedad es un movimiento de múltiples, capilares y fragmentados movimientos, que luego se suman para dar una totalidad en un momento particular.

¿Es la multitud de la que hablamos nosotros una multitud sólo sostenida en la subsunción formal? No. En buena parte podría decir que la multitud en la que trabajamos también es un producto de la subsunción real. ¿Por qué? Porque lo que hace la subsunción real en la sociedad es fragmentar la estructura material de la sociedad, y al fragmentar la estructura material de los procesos de trabajo y articularla en red, digámoslo así, lo que hace es diluir la fábrica en toda la sociedad, la sociedad entera se vuelve la fábrica. Y el Estado, antes concentrado en la sociedad, al diluir la fábrica, a la vez que está diluyendo las formas de concentración, está difundiendo los mecanismos de resistencia, de indignación y de movilización frente al capital y al Estado.

Entonces, la multitud que hemos visto moverse en los últimos años en Bolivia en parte es portadora de subsunción formal, pero en el fondo es un producto estricto de la forma de la subsunción real que se da en ciertos ámbitos de la economía nacional.

¿Cómo entender la resistencia y la pelea por el agua en Bolivia, si no es precisamente por el avance de la subsunción real hacia las riquezas y las fuentes de vida de la sociedad? Si el capital no hubiera querido apropiarse de estas fuentes de uso común de la sociedad, no hubiera habido sublevaciones. Pero justamente el capital, al expandirse a las fuentes de uso tradicional y comunitario del agua, lo que hizo fue generar un proceso de resistencia. Entonces hay una masa de subsunción formal que se moviliza, pero por fruto, por acción del avasallamiento de la subsunción real. Entonces,

en el fondo también la multitud de la que hablamos es un producto de la subsunción real, se debe a ella como subresistencia, como su contraparte.

¿No sería también la sublevación de indios, la que hemos vivido en Bolivia, un producto de la característica de la subsunción real? Es posible que sea así; no es un simple despertar de la sociedad tradicional, sino una resistencia de estructuras sociales frente a las características del desarrollo de la subsunción real en la economía y en la sociedad boliviana. Toni nos habla del imperio como la subsunción real plena, completa y dice que reflexiona la categoría de imperio a partir de la subsunción real completa. Y en parte, la sociedad abigarrada de la que hablaba Luis, de acuerdo a Toni, tendría que ver con la subsunción formal, donde existe una variedad de modos de producción, de formas de producción que se imponen de manera difusa y se sobreimponen de la misma manera; es posible. Pero aquí vuelve a surgir un debate: ¿es posible pensar en una subsunción real, total, plena y absoluta? No...

Toni Negri

Es posible pensar en un retorno de formas de subsunción formal. En el fondo el neoliberalismo ha sido esto; ha sido una tentativa de fragmentar aquella sociedad que él mismo estaba viendo. Pero esta reaparición de formas fragmentadas de producción viene en el nivel de la subsunción real, por

tanto es una tentativa de imponer, de controlar allá donde había disciplina. Es una tentativa de quitar a la resistencia aquel pasaje que Álvaro García decía en una frase bellísima, en atención a la subsunción real; por ejemplo, en las luchas de Cochabamba se determinan los movimientos o la multitud.

Álvaro García Linera

Plenamente de acuerdo, Toni. Esta supeditación de las estructuras de trabajo, de producción y de vida a la lógica de la acumulación del capital y su inclusión —no solamente en términos de subordinación de forma, sino de su propia materialidad objetiva técnica y procesal dentro de lo social—, esa es la idea de subsunción real. Es decir, la materia misma adquirirá un contenido social, una intencionalidad social. Por lo que vemos aquí en Bolivia, y por ciertas cosas que también podemos ver en Europa y en Estados Unidos, la subsunción real trae consigo la reactualización, la reinvención de distintos modos de subsunción formal que habíamos creído desaparecidos, extinguidos, abandonados, y que ahora aparecen como fruto de esta subsunción real. Un ejemplo: en Bolivia, los grandes centros de trabajo obrero con mil, dos mil, tres mil obreros, salario, jornada de trabajo, disciplina laboral, con transmisión de conocimientos por cadena de transmisión, por tiempo de trabajo, en fin, comienzan a ser disueltos por pequeños centros de trabajo que concentran a la décima parte de los obreros de antes, pero alrededor de ellos. Trabajadores

que están articulados a este gran centro industrial de alta tecnología pero bajo formas laborales arcaicas, sin salario fijo, sin horario de trabajo regulado, sin seguridad social, sin tecnología moderna, ni semimoderna, ni premoderna.

Veamos el caso de las minas. En Bolivia las minas que teníamos, empresas que extraían el mineral con estas características tradicionales, de gran empresa y tecnología, trabajo asalariado, son sustituidas por pequeñas empresas mineras de alta tecnología que articulan a su alrededor a los llamados cooperativistas. Microempresas que son formas de subsunción formal, que habían desaparecido hace cincuenta o cien años en Bolivia y que ahora vuelven a agolparse. A su modo, toda subsunción real arrastra, reinventa, reconstruye modos de subsunción formal que tienen que ver con las distintas lógicas y apuestas que hace el capitalismo para la acumulación y la apropiación de riqueza social.

Sin embargo, el hecho de que haya reactualizaciones de formas de subsunción formal no anula el que éstas estén articuladas, vinculadas, supeditadas. Marx lo creía cuando se explotaban las minas de oro en California, en la década de los cuarenta del siglo XIX, y se creaba el vínculo comercial entre la India, la China y California. Él decía: "Se cerró, se completó el mercado mundial". A partir de entones se comenzó a ver los procesos más conservadores y reaccionarios de la sociedad moderna. En cualquier caso, está claro que todo es ya parte de un único proceso planetario; lo que aparenta ser exterior, como una forma de producción no capitalista, no es ya exterior al capitalismo, es parte del desarrollo del capitalismo, es uno de

sus componentes particulares y una de sus modalidades de acumulación y de despliegue a nivel planetario.

Toni nos plantea que el actual proceso del capitalismo completa la subsunción real, entonces estamos en una sociedad que no tiene un afuera del capitalismo. Si es así, ¿cómo entender, cómo explicar las luchas de resistencia?

Toni Negri nos dice "como un afuera que tiene que ser un éxodo". Esto se puede entender de distintas maneras. Se puede entender —de hecho, hubo y hay fuerzas políticas que así lo entienden— como una ruptura de los hábitos y de los procedimientos del capital a pequeña escala, en experiencias de la alimentación, por ejemplo, o en la formación de comunas, de personas, de intelectuales, de trabajadores que buscan romper las reglas del mercado y producir a partir de la revitalización del valor de uso que no queda supeditada al valor de cambio. ¿Será eso un éxodo? Yo tengo mis dudas. Tengo la impresión de que esas experiencias de "exterioridad al capitalismo", lo que en el fondo hacen es canalizar modos controlados y digeribles de resistencia, el ímpetu y la resistencia de la sociedad.

Si el capital acabó de redondear el mundo, ¿cómo escapar de ese capital mundo? Está claro que no nos podemos ir de ese mundo. Entonces el éxodo del que habla Toni tiene que ser en este mundo. Quisiera entenderlo como una acción que surge de lo que el propio capitalismo ha hecho y niega simultáneamente. Por lo tanto, el éxodo es interno, no es un éxodo exterior, no es una exterioridad territorial, sino que es una exterioridad a partir de la propia interioridad

del capital. Es desde dentro del capital, desde sus propias entrañas de donde habría que imaginar las formas de este éxodo de las resistencias. De hecho, la sociedad lo hace así, la sociedad se revela a partir de penurias, de indignaciones que las vive, las soporta, rompe con ellas, se aglutina y se organiza para subvertir ese orden.

¿Tienen horizontes estos éxodos locales? Creo que no es posible un éxodo local. Es como una pequeña burbuja en medio de un mar que lo devora todo. Esa pequeña burbuja de aire o se expande o está condenada a revitalizar y a realimentar la propia relación del capital. Y ahí venía la frase de Toni "la lucha por el poder". Nos decía ahora que hay que entender la lucha por el poder como un paso para botar al poder, para expropiarlo, y me quedo con esa frase para reflexionar.

Yo diría que la lucha por el poder no tiene que ser un objetivo del movimiento; no puede serlo. Tampoco el movimiento acaba en el poder. Por definición, el movimiento es la disolución de las formas de poder que hemos conocido en la sociedad. El tránsito eventual por el poder, circunstancial y quizá accidental, si pudiera tener alguna utilidad en este largo proceso de subversión de la sociedad, debería ser justamente su capacidad para incentivar, promover, apuntalar formas de botar al poder o de expropiarlo.

¿Se puede desde el poder incentivar mecanismos de expropiación del poder? Parece ser una contradicción imposible, porque otra vez todo poder es concentración y todo poder apunta a su reproducción. Es una lógica en la que uno se ve devorado cotidianamente, diariamente, en la palabra, en los

gestos, en los documentos que tiene que firmar. Pero hay que intentarlo, es posible, y ese es el reto histórico que tenemos algunas personas que pasamos eventualmente por los cargos del poder: el crear, en lo posible, condiciones para este creciente proceso de expropiación del poder.

Aunque también, Toni, el poder tiene otra utilidad, que puede ser vista en términos de largo aliento, a su modo. El poder puede usurpar la vitalidad, la energía de la sociedad; de hecho, es lo más probable que eso pueda suceder en la historia, pero bajo ciertas circunstancias, y así lo demuestran las luchas que van desde principios del siglo XX hasta hoy. En ciertas circunstancias, bajo ciertas capacidades de movilización de la sociedad, el poder y la modificación de las relaciones de poder temporal pueden consagrar, pueden ampliar derechos y expandir derechos de la propia sociedad. Y esos derechos anclados, conquistados, legitimados, consagrados, son, a su modo, el piso sobre el cual las siguientes generaciones de insurgentes, de sociedad movilizada, podrán asumir la comprensión de sus necesidades y la definición de nuevos objetivos.

No hay que engolosinarse con el poder. El movimiento no puede engolosinarse ni detenerse en el poder, pero tampoco puede despreciarlo, porque, de alguna manera, es en la modificación de ciertas relaciones de poder del Estado que puede consagrar una base, un piso que le permitirá en la siguiente época, la siguiente generación, movilizarse a partir de lo conquistado. El ejemplo de Bolivia: ¿no sirvió de nada la Revolución del 52, cuando se expropiaron tierras y se

entregó el voto universal mediante presiones que obligaron a gobernantes del Estado y a ministros a decretar eso? No fue lo que hubiéramos querido, pero a su modo sirvió. No es posible entender hoy los movimientos sociales insurgentes de campesinos, de cocaleros y de aymaras sin ese derecho conquistado por sus padres. Es sobre el derecho conquistado por sus padres que hoy sus hijos se pudieron plantear nuevas utopías y nuevos horizontes. A su modo, circunstancialmente, ésta también podría ser una de las utilidades de una relación tensa, conflictiva respecto al poder del Estado.

¿Qué quiere decir gobierno de movimientos? Decía Toni que es una contradicción, pero es fascinante vivir esa contradicción e intentar que se resuelva positivamente del lado de los movimientos.

3 | EL PROCESO BOLIVIANO

Banco Central de Bolivia, La Paz, 9 de agosto de 2007

MICHAEL HARDT

Para nosotros, el tema del diálogo de hoy es la reflexión sobre las muchas experiencias importantes durante estos diez días en Bolivia. Antes de venir ya sabíamos sobre sus luchas sociales y su producción intelectual a través de nuestras lecturas de libros, periódicos, etcétera, pero estar aquí durante esta semana fue muy impresionante e importante en dos niveles. En un primer nivel, por el contacto, el diálogo y el encuentro con gente de los movimientos sociales. Esta es una sociedad politizada en movimiento, es un punto altísimo a nivel mundial. Bolivia está viviendo hoy en día una experiencia histórica impresionante en ese sentido. En un segundo nivel, por el aspecto intelectual, ya que si bien antes yo había leído algo de la producción intelectual de Bolivia, el diálogo con los intelectuales fue una experiencia muy rica e interesante, no sólo por la profundidad de los mismos, sino por la variedad del panorama intelectual boliviano.

Pero quiero focalizar un aspecto que es el referido a la originalidad del experimento gubernamental que se vive en Bolivia, que podría ser —o quizás ya es— una invención de otra forma de transición. Me refiero al concepto de la transición en la tradición comunista-socialista. A mi parecer, la idea

más importante de transición es la de Lenin. Estoy pensando en su libro *Estado y revolución*, que escribió en 1916, durante los días de la revolución bolchevique. En ese libro él critica a los anarquistas rusos de la época —y en ese punto yo soy muy leninista— diciendo que un gobierno democrático no es posible al día siguiente después de la revolución, porque hoy día —estamos hablando de 1916— la naturaleza humana está acostumbrada a tener patrones en el trabajo y en la política. En ese sentido, la gente no es capaz del autogobierno, de la autodeterminación o de una sociedad democrática. Los anarquistas, según Lenin, creían que la gente, por su naturaleza humana, era capaz de manera espontánea de autogobernarse, autodeterminarse, y él no estaba de acuerdo.

Me parece que cuando Álvaro García hablaba de la relación entre movimientos sociales y Estado, mencionaba algo parecido, porque decía que los movimientos pueden ser "algo" (emerger con fuerza) durante un periodo, pero después de ese periodo viene un tiempo de distensión, de descanso (tal vez dos, cinco o diez años). Álvaro señala que tiene que haber un Estado para establecer los derechos y las conquistas de los movimientos, y quizá después otros movimientos sociales puedan hacer "algo" más.

Creo que Álvaro está de acuerdo con la idea central de Lenin: la naturaleza humana, en los movimientos y en la sociedad en general, no es capaz de gobernarse autónomamente y por eso la transición es necesaria. Esta es otra de sus ideas ricas e importantes: si bien la naturaleza humana no es capaz del autogobierno hoy día, es susceptible de transformarse

y de cambiar, es elástica. En otras palabras, tiene que haber una transición para construir e inventar una nueva naturaleza humana, una multitud que sea capaz de autogobernarse. La idea de Lenin de la transición comunista es la formación de un pueblo, de una multitud capaz del autogobierno, de una naturaleza humana capaz de gobernarse autónomamente. Sin embargo, en lo que no estoy de acuerdo con Lenin, y creo que tampoco este gobierno, es en la puesta en práctica de esta transición por medio de la dictadura del proletariado para hacer este juego de formar al pueblo hasta el día en que ya no sea necesario. El juego de la transición leninista tiene dos negaciones. La primera es la dictadura como negación de la democracia, que luego, como la segunda negación, va a negarse en una democracia. Hay muchos problemas con la idea de esta doble negación en la transición; uno de ellos es que parece que la transición nunca acaba, que no tiene fin.

Yo creo que el desafío de la relación entre gobierno y movimientos sociales, y de este gobierno en particular, es la transición por la vía de la apertura democrática, y no por la dictadura. Una transición positiva y no negativa, para formar un pueblo, una multitud capaz del autogobierno; crear una dinámica entre gobierno y movimientos sociales, y así poder transformar la naturaleza humana de manera más positiva cada día. En eso consiste la originalidad del experimento boliviano; ojala que sea así.

Esta experiencia me ha enseñado bastante, y no es algo retórico, porque está claro para todos que el proceso político que se vive en Bolivia es excepcional. Tan excepcional, que la situación europea en la que vivimos no deja espacio político para este tipo de constituciones en movimiento. En Europa tenemos movimientos y constituciones, los unos enfrentados y confrontados a los otros. Y encontrar un proceso político en el que los movimientos sociales y la Asamblea Constituyente se nutran mutuamente es obviamente algo totalmente fascinante.

Pero creo también que el viaje a Bolivia fue fascinante por las contradicciones que hemos encontrado, ya que ellas nos han llevado a ver las nuestras, porque cada vez que yo formulaba una pregunta, tenía la impresión de que la pregunta me la hacía a mí misma o que ustedes me la estaban haciendo. Era una relación de intercambio, una verdadera experiencia de intercambio de la que se sale cambiado. Y no pretendo decir que yo he cambiado a alguien, pero sí les puedo asegurar que la que ha cambiado he sido yo.

Pienso que el viaje a Bolivia ha sido una experiencia de descentramiento, y creo que tal vez esa experiencia es la matriz de lo común. Sin embargo, estoy perfectamente consciente de que dicha experiencia es mucho más fácil cuando uno es "blanco" o "blanca" que cuando se pertenece a un grupo minoritario, marginado u oprimido por tantos siglos, ya que el arriesgarse a ponerse fuera de sí mismos, hacia adelante o

al lado de sí mismos, que es el riesgo de la propia certeza, no es igual para todos y sería hipócrita esconderlo.

Creo también que en el proceso de autovaloración, de construcción de la autoestima, hay espacio para el descentramiento. Mejor dicho, sin el descentramiento (ese arriesgarse a uno mismo en la construcción de lo común) no sólo lo común no es posible, sino que la propia relación con uno mismo se debilita, porque uno se cierra en uno mismo, en sus certezas, construye una fortaleza que se arriesga a reproducir algo contrario, invertido, en modo simétrico e inverso, lo que sí se demanda a los otros. Es decir, lo que uno pueda decir del otro es lo que uno llega a ser.

Esta experiencia del descentramiento de ser otro fuera de uno mismo impide algo bastante simple, que es el hecho de que un contrapoder se convierta en un poder. No quiero alargarme mucho, pero deseo reflexionar en particular sobre el diálogo con las mujeres, mujeres a las que debo agradecer por la experiencia formidable que me han dejado en relación al saber y al idioma (la lengua). No voy a decir aquí el modo en que el saber y la lengua son instrumentos de la colonización, pero también son instrumentos y lugares en los que se pone en juego la descolonización.

Es obvio que la descolonización pasa por la reinvención, la revalorización de los saberes que fueron humillados y descalificados, pero el peligro de construir nuevos saberes "mayoritarios" —uso ese término no solamente pensando en el aspecto cuantitativo; llamo mayoritario a quien está dentro del poder y lo ejerce sobre los otros— es que no va en el

sentido de construir lo común. Porque construir lo común es volverse minoritario, es rechazar el ejercicio del poder sobre otros para construir las potencias de uno mismo a partir de las propias diferencias, sin cancelarlas, sino igualando las diferencias en cuanto diferencias.

Creo que jugar con la identidad no quiere decir renunciar a la propia identidad, sino buscar estrategias políticas para devenir en algo mayoritario, es decir, revertir el contrapoder en un nuevo poder.

En el tema del discurso del saber hay experiencias de estudio, de práctica política y de lucha. Estoy pensando en los discursos que se hacen por ejemplo en la India o en Australia, con los aborígenes, una cultura que fue masacrada, en la que la estrategia de bilingüismo o trilingüismo es una traducción de una lengua a otra, y hace posible que no se pierda el idioma original. Entonces se convierte en una estrategia o juego para ponerse frente a sí mismos, para hablar la lengua del otro; es también una manera de quitarle poder al otro. Ese juego estratégico me parece sumamente importante en la construcción de lo común. Hay estudios poscoloniales que proponen la idea de la traducción como el paradigma de la expansión de los movimientos de liberación de los pueblos.

La palabra traducida no implica dejar de lado la palabra de uno mismo, su propia vida, sus propias experiencias, su historia, y sus propias opresiones; esto se expresa en la lengua de uno mismo o en la lengua del otro a veces en el juego de las diferencias o de la imposibilidad de traducir una palabra que precisamente nos hace dar cuenta de lo que somos. Por

ejemplo yo, al hablar con ustedes, a veces no encontraba las palabras adecuadas, esto porque no hablo aunque sí entiendo el español. Entonces era extraño no poder traducir algo que entendía. Eso me pasó a mí, francesa, hablando italiano, hablando con personas que no son españolas, pero que usan el español para hablar sobre la opresión española. Es un juego de traducciones, y yo he aprendido sobre mí en esa distancia lingüística conmigo misma.

Tal vez la construcción de lo común es también la construcción de una Torre de Babel. La imagen de esa torre es bella porque es la construcción de una torre común hasta el cielo, a partir de orígenes diferentes y diversos, a partir del abigarramiento —la palabra que he aprendido aquí—, que no borra las diferencias lingüísticas pero permite el actuar común, la producción y la comprensión común.

Giuseppe Cocco

Voy a organizar mi presentación final en esta mesa alrededor de dos puntos: el primero se refiere a mis impresiones sobre este viaje y esta realidad y el segundo está en relación al debate de lo que está dentro y lo que está afuera del capital.

En cuanto al primer aspecto, sobre si pensar a Bolivia desde el mundo o el mundo desde Bolivia, para mí se trata de pensar a Bolivia a partir de Brasil y a Brasil a partir de Bolivia. Y lo que podría decir para sintetizar esa trayectoria de ida y vuelta (ir de Bolivia a Brasil y venir de Brasil a Bolivia) es que

entre un punto y el otro hay un cambio, una diferencia, no son trayectorias iguales. Y la experiencia que he vivido aquí y que viviré a partir de mañana cuando regrese al Brasil me permite pensar el tema de lo global y lo local como lo heterogéneo y la hibridación, pensar El Alto como una hibridación entre las comunidades y la metrópoli, como lo son las favelas en Río de Janeiro, nuevas Babel, como dice Judith.

Quiero aprovechar también la posibilidad de este balance para profundizar un poco el debate sobre la dinámica de lo que está afuera y lo que está adentro, partiendo del debate sobre la exclusión. Si tomamos el debate de la exclusión en los últimos diez a veinte años, la impresión general y correcta, desde el punto de vista de la fenomenología, que nosotros tenemos de las transformaciones económico-sociales ligadas al neoliberalismo, es que con éste se asiste a una amplificación y generalización de la exclusión social.

Para explicitar el debate y los cambios de los desplazamientos de paradigmas, podemos decir que en realidad, detrás de ese fenómeno de aumento de la exclusión, se da el fenómeno inverso, es decir que la exclusión desaparece, no hay más exclusión. Pero ¿cómo se puede afirmar eso?, ¿qué sucedió?

Creo que hay que insistir en el hecho del cambio radical en el modo de movilización del trabajo, es decir, en la relación entre el trabajo y el empleo. En el paradigma industrial, el primer momento del proceso de inclusión era el de la proletarización; ese era el primer paso en el camino de la subordinación del trabajo asalariado al capital. En la gran industria fordista, esa subordinación o esa inclusión significó, por algunas décadas,

también integración social y construcción de una ciudadanía del trabajo.

Donde el trabajo asalariado era universal, esa ciudadanía tenía elementos universales; eran los países y las economías fordistas centrales. Donde el trabajo, el empleo industrial eran islas específicas, la ciudadanía industrial del trabajo continuó siendo limitada y se concentraba en algunos sectores sociales, que muchas veces no lograban articular en términos de clase su condición corporativa.

Pero lo que acontece hoy es que los excluidos, los proletarios, son movilizados productivamente en tanto excluidos, sin ser incluidos. Es decir, son incluidos pero sin ninguna posibilidad de "integración". La inclusión dentro de la exclusión significa fundamentalmente que la movilización productiva ya no está ligada o articulada con la dinámica de la ciudadanía del trabajo, fenómeno que definimos desde la primera noche —Álvaro García también— como el proceso de fragmentación.

¿Qué significa movilizar a los excluidos en cuanto excluidos? Significa que se vuelven productivos sin que se produzcan dinámicas de subordinación asalariada e integración ciudadana. Hablando metafóricamente —no es una apología—, significa colocar un celular en el bolsillo de todo el mundo sin que el estatus social de la persona tenga que cambiar. Se pone el celular en el bolsillo de un trabajador informal, de un habitante de El Alto y de un indígena.

Es decir, nada ni nadie se queda afuera. Todas las formas de vida, sean comunitarias o metropolitanas, son movilizadas en cuanto tales. Pero, al mismo tiempo —como nos contó en

una visita que hicimos a Achacachi una de las personas que participó en la insurrección de octubre de 2003— el celular fue cortado durante la insurrección, y los que organizaban la movilización buscaban un lugar donde la señal funcionara para continuar contactándose con El Alto. El celular, al mismo tiempo, puede ser un instrumento de organización de la Babel, de organización rizomática y horizontal de una red que se produce sin pasar por la subordinación asalariada y estatal. Y a partir de la experiencia del otro lado de la fragmentación, es decir, de un trabajo que corresponde a una actividad libre de singularidad, donde hay cooperación, podemos afirmar que esta fenomenología de la fragmentación, de la precarización, de la pérdida de empleo supone una serie de desafíos para los gobiernos, para los movimientos y para la ciudadanía. Podemos pensar también que si el trabajo se torna productivo sin ser subordinado, sin convertirse en "empleo", ya tiene las condiciones para convertirse en una actividad libre, que puede juntar, mezclar (hibridar) liberación y emancipación, algo que produce lo común, que coloca a la ciudadanía de lo común y no del trabajo como la condición de esa actividad libre.

Toni Negri

Yo también quiero agradecer a los compañeros que nos han ayudado a sumergirnos en la nueva realidad boliviana, una realidad tan rica y llena de positividad y dispositivos de liberación.

La experiencia para mí es, por un lado, la intensidad de la discusión que se ha tenido aquí, y por otro, la diversidad, una profunda lejanía con lo que acontece normalmente en los ambientes intelectuales de la izquierda de Europa. Por tanto, quisiera decirles algo respecto a esta experiencia de inmersión en la realidad boliviana y contarles cómo puede ser útil para retomar la discusión en Europa.

La inmersión es una experiencia del pasaje de la transición que se está dando en este país, en particular es el intento de comprender la relación entre los movimientos y el gobierno. Los movimientos han sido definidos aquí como conceptos no abstractos, sino concretos y visibles, históricamente datados, con características precisas, que portan sentidos sociales, anuncian interpenetraciones y construcciones de multitudes, portan resistencia y, al mismo tiempo, demandan poder y voluntad de gobierno.

¿Cómo llegar a una definición más precisa? Yo definiría a la relación, hoy aquí, entre movimientos y gobierno, tomando en cuenta también algunos de los elementos que se tocaron en la discusión, como un éxodo constituyente. Y éxodo constituyente significa que en estos movimientos hay, por una parte, una demanda de poder, pero, al mismo tiempo, es una demanda de un poder que sea distinto al que había. Esta situación se verifica en el poscolonialismo, pero creo que puede y debe terminarse también cuando se busca salir del capitalismo.

Éxodo constituyente significa una situación en la que se dan ciertas condiciones, que permiten el camino a la transición.

¿Cuáles son estas condiciones?, ¿por qué es posible pensar este problema? Creo que todos estamos convencidos —y Álvaro insistía en esto— de que el gobierno vive en realidad como una usurpación de la ciudadanía, pero la ciudadanía es resistente. Esta es una situación formal que se repite aquí como en todos lados.

Un gobierno sin una ciudadanía es impensable, así como un patrón sin obreros. Pero evidentemente hay diferencias en el tipo de relacionamiento entre ambos. Cuando la relación es fuertemente resistente al gobierno, estamos frente al imperativo de la necesidad de *governance*, es decir, un gobierno de lo concreto. ¿Pero qué es en realidad esta *governance*? Gobierno de lo concreto, se dice. Toda la temática del Estado democrático y de derecho dice que el gobierno es cualquier cosa que sigue un sistema de leyes generales y abstractas.

¿Qué es entonces un gobierno de lo concreto, si no deducción de lo general y lo abstracto? ¿Qué cosa es esta *governance*, esta solución del caso concreto, si existe la posibilidad de gestionar la universalidad y la generalidad de la ley? Puede ser dos cosas: o es corrupción o es poder constituyente. Corrupción en el sentido de que se mueve dentro de la *governance* sin criterio al cual referirse, o mejor dicho, refiriéndose a criterios muertos. Cuando hablo de corrupción no me refiero a la corrupción moral, aunque ésta es también muy grande, sino a la corrupción política en todo el sentido de la palabra, cuando el gobierno deviene en la expresión de intereses individuales. La alternativa a esta corrupción es el poder constituyente, porque el poder

constituyente puede restablecer los criterios y dominar el tiempo de la construcción de una nueva relación social.

Esta es mi experiencia respecto a Bolivia. Estamos en el evento; ¿qué es el evento? ¡Es el verdadero poder constituyente! Y si es efectivamente el poder constituyente, debemos esperar una acción adecuada que, naturalmente, es un problema pesado y duro de resolver.

Por ejemplo, retornando a la experiencia histórica, hubo una situación en Europa, en los años setenta, en la cual efectivamente los movimientos, en particular el movimiento obrero, se encontraron en una situación de ruptura con el Estado de derecho, y se encontraron en la posibilidad de establecer un poder constituyente, no un poder constituyente formal, sino uno que se movía en el interior de las grandes industrias, de las grandes metrópolis, de las escuelas. Y este poder constituyente se encontraba en una situación de resistencia y de proyecto.

¿Cuáles eran los problemas que se presentaron? En un primer momento, desestabilizar al gobierno, es decir, volverlo incapaz de explotar a la ciudadanía. En un segundo momento, el problema planteado era la desestructuración de la máquina del gobierno. Y en un tercer momento, la problemática era la reestructuración de la cosa pública, la república. Este era el poder constituyente en su relación con el gobierno.

Para mí fue muy importante visitar Bolivia para recordar esas cosas. Naturalmente, eso no significa que esos temas del poder constituyente, sobre los cuales hemos sido derrotados, se vuelvan a retomar de la misma manera. Creo que ninguno de

nosotros es un dogmático, ni un ideólogo que quiere repetir experiencias. Si menciono esta experiencia es simplemente para plantear esa problemática, y porque también hay que considerar que cuando se dice desestabilizar, desestructurar, reestructurar y reconstruir se trata de problemas verdaderos. Por ejemplo, qué hacer con la policía, con las Fuerzas Armadas, con la magistratura, que son los problemas reales. Y también qué se hace respecto a los grandes problemas de la pobreza, de la ignorancia, de la exclusión, de esa exclusión que la subsunción real nos permite decir que está siempre presente, integrada, y que es cada vez más tremenda y que muchas veces nos hace desesperar.

Decíamos que estas reflexiones pueden llevarse a Europa, pero ¿a quién? Si en Europa ya no existe una izquierda; los programas de izquierda son iguales a los de la derecha. Ustedes pueden ver que el programa de Prodi y el de Berlusconi en Italia coinciden perfectamente, pueden agarrar el programa de Sarkosy y el de su adversaria, y también éstos coinciden. El blairismo es decir, esta socialdemocracia que simplemente gestiona el capital, este centro que es el alma del capitalismo, es omnipresente. Hay un extremismo del centro en Europa que nadie podría imaginar, que excluye cualquier posibilidad de actuar al margen. En el fondo, es una representación de esa subsunción real de la cual se ha hablado.

La tarea que se plantea aquí, normalmente se indigna por el hecho de que la fuerza del trabajo, que ha sido siempre fundamental en la cultura europea, sea hoy despotencializada o destruida, que el sistema de control de la fuerza de trabajo

se haya convertido en lo que Giuseppe mencionaba, que la precarización del trabajo alcance a más del sesenta por ciento de la masa trabajadora. Es en esa situación desilusionadora en la que hay que moverse, y cada uno de los militantes que se mueve en estas situaciones sabe que su acción no podrá ser otra que la acción constituyente. Pero el proceso constituyente no constituye el fin del proceso político o su conclusión, porque es la definición de la política de hoy, porque se trata de reinventar la izquierda, de hacer lo que Marx hizo en su tiempo sin que sea una mera repetición.

Judith Revel ha inventado una bellísima frase: "Marx y sus padres". Eso significa que cuando hablábamos de Marx hablábamos siempre de los maestros y de los padres de Marx: de Hegel, de Adam Smith, de David Ricardo, de los socialistas utópicos; pero ahora la situación es completamente diferente, ya no son los padres de Marx, sino los hijos de Marx los que tienen que convertirse en los padres. Tenemos que entender a esos padres como los padres de la patrística cristiana. Marx y sus padres son los que llevan a la nueva constituyente una innovación de métodos, de análisis de investigación, de construcción y, fundamentalmente, de agitación, de lucha, de construcción de nuevos instrumentos de confrontación y de gobierno. Me parece que este es el proceso que está aconteciendo un poco por todos lados. El socialismo científico es un difunto, y nosotros, en cambio, hemos recomenzado, y ese recomenzar empieza con experiencias como la boliviana.

En este último año ha habido en Europa dos grandes núcleos de lucha. El primero, en París, entre el invierno y la primavera

de 2005, ha sido la revuelta de banlieue; hoy es el movimiento contra la precariedad. Estos dos movimientos son un gran fenómeno de multitud que se han conjuncionado no sobre una base común, sino sobre un camino común. Un camino común de construcción de nuevos lenguajes y de dispositivos políticos: igualdad, democracia y lo común.

El otro movimiento grande es aquel que ha atravesado casi toda Europa y se ha concentrado sobre todo en Italia, es el movimiento por la paz. Multitudinario no sólo en el aspecto cualitativo, sino cuantitativo. Y resulta interesante cómo en el interior de estas experiencias de luchas por la paz se está transformando la composición de los movimientos. Por ejemplo en estos días, en pleno verano, hay una lucha contra una base americana en Vicenza, que es una pequeña ciudad con casi 200 000 habitantes en el Veneto, una región al norte de Italia muy católica, rica, en la que siempre ha dominado la derecha y que hoy lucha contra la base americana. Y es que el concepto de paz se ha convertido en el concepto que cubre todo el deseo de vida nueva, y esto es otra cosa formidable, es justamente multitud más poder constituyente.

Una última cosa, "pensando el mundo desde Bolivia" deberá convertirse la próxima vez en "pensando América latina desde Bolivia", porque América latina necesita de Bolivia y ustedes también necesitan mucho de América latina. Y pienso que lo que está sucediendo aquí no es un tema entre la izquierda socialdemócrata y el socialismo del siglo XXI; pienso que es algo nuevo. Gracias por esta espléndida experiencia.

Luis Tapia

Quisiera expresar en primer lugar nuestra gratitud y gran satisfacción por la presencia de Michael Hardt, Toni Negri, Judith Revel y Giuseppe Cocco. Y como una pequeña muestra de gratitud, voy a hacer un intento de recepción y complementación del pensamiento y de la fuerza de las ideas que ellos han expresado en estos días.

Quisiera empezar por la noción de autovalorización. Lo que está ocurriendo en Bolivia y en otros lugares en que se está cuestionando las formas monopólicas y guerreristas de la política y la economía, está relacionado con las prácticas de autovalorización de una diversidad de colectividades que, por lo general, pasan por el desarrollo de capacidades de organización, de acción, y particularmente, en el caso de Bolivia, de una fuerte relación con identidades culturales de muy larga data y de gran peso, en términos de haber mantenido matrices sociales a través de varios siglos.

La autovalorización colectiva y de una multiplicidad de colectividades ha puesto en crisis al Estado, porque, por lo general, la dominación en términos de explotación económica y dominación política pasa por la desvalorización de los individuos, lo que implica mantenerlos desorganizados u organizados de manera subalterna, sin capacidad de práctica de autodeterminación. Por lo tanto, la autovalorización es un elemento clave de la constitución de sujetos políticos y es, para mí, una de las fuentes de la puesta en crisis del bloque dominante y, en particular, de la crisis de Estado vivida en Bolivia.

Esto está ligado de la siguiente manera a la idea de Judith de "ponerse fuera de sí": en Bolivia, y tal vez en otros países, más que tener movimientos —en el sentido de que hay un sujeto que corresponde a una organización, a una identidad, a un proyecto—, lo que se ha movilizado en el país son un conjunto de organizaciones de vieja data, muchas de ellas con tradiciones corporativas, que en coyunturas excepcionales han salido fuera de su ámbito normal y se han encontrado con otras fuerzas, produciendo la autovalorización. Esta autovalorización es el resultado de esa intersubjetividad compuesta, de ese encuentro, que pone en crisis el tipo de separación que normalmente ejerce el Estado como la regularidad de la dominación.

El "ponerse fuera de sí" en términos de movilización o constitución de movimientos sociales implica la interpenetración con otros. En ese proceso se dan formas de autoconocimiento y de autovaloración. Y cabría también pensar que la autovalorización tiene que ver con el desarrollo de capacidades de construcción política, es decir, vale más cuando ha desarrollado la posibilidad de construir con otros formas de convivencia. En este sentido, pasa por las capacidades de convivir mejor con otros, de "salir fuera de sí" para autovalorizarse.

La autovalorización implica también una constante redefinición en la medida en que el ámbito de las interacciones y de la interpretación con los sujetos es más extensa y, además, que se esté produciendo una reconstitución de las relaciones y de las estructuras sociales y de ver si se trata de un proceso de

democratización que introduzca sobre todo mayor igualdad y capacidad de ejercer libertades de manera plural.

Otra de las ideas que quiero rescatar es la de la mayoría ligada al poder, y la minoría como contrapoder, con posibilidades de crear un poder constituyente. Uno de los dilemas en Bolivia es que esa multitud, o masa desplegada, que ha salido fuera de sus espacios corporativos se ha planteado una reconstrucción común del país y tiene como una de sus posibilidades y líneas de acción la simple reformulación de las estructuras estatales preexistentes y, en el peor de los casos, la sustitución de los sujetos gobernantes por representantes de grupos de trabajadores campesinos y obreros.

Es decir, puede optar por volverse una mayoría con apoyo electoral, pero perdiendo su dimensión de poder constituyente, de reformar e introducir mayor fluidez para crear espacios donde se despliegue la capacidad de producir socialidad y formas de gobierno en un sentido más democrático.

En Bolivia, la idea de la Asamblea Constituyente tiene que ver con el hecho de que muchas de las fuerzas existentes en el país (asambleas de pueblos indígenas, sindicatos, partidos de izquierda) sentían que nadie puede imponer al resto o elaborar por sí solo un proyecto nuevo de reconstitución con posibilidad de aceptación y legitimidad importante, por lo que había que hacer la Asamblea Constituyente de manera conjunta. En ese sentido, mencionaba que sería peligroso que una fuerza como el MAS pretenda pensar que un partido puede, desde su posición en el Estado, reconstituir la democracia en el país en sustitución de las diversas formas de organización que en

Bolivia se han configurado como poder constituyente en los últimos años.

A esto quiero vincular lo que planteaba Michael Hardt sobre las innovaciones en la forma de transición y el hecho de que en Bolivia se dé una transición democrática, sin que se haya pensado en la imposición de una nueva forma política y tipo de sociedad a través de formas autoritarias.

Al respecto menciono dos cosas breves. La primera se refiere a que, en el caso boliviano, la llamada democracia liberal representativa casi nunca ha sido defendida por la burguesía y por los liberales. Si se hace memoria, ha sido demandada y conquistada por el movimiento obrero y la gente articulada en torno a la COB en los años setenta, para no ir más atrás. Luego ha sido defendida, en los últimos años, por sindicatos campesinos y por una diversidad de formas de organización popular que no son liberales en sus creencias; muchas de ellas ni siquiera pertenecen a ámbitos muy modernos de la economía y la política. Incluso las reformas que se han hecho en el marco de la aplicación del régimen liberal en el país han sido promovidas por fuerzas campesinas, populares y de trabajadores.

El hecho de que en Bolivia se mantenga el estado de derecho con reconocimiento de derechos políticos bajo el formato moderno liberal, tiene como condición de posibilidad a las mismas fuerzas políticas que han puesto en crisis el Estado que tenemos en el país, porque ese conjunto de instituciones estaba siendo gestionado para aumentar las desigualdades y las formas de exclusión y discriminación. Pero, a la vez,

varias de esas fuerzas están vinculadas a matrices comunitarias, a formas asambleísticas —ya sea de origen sindical, vecinal o de otro ámbito— que están creando la condición de posibilidad de tránsito más allá del formato liberal, de la delegación de poder, de la atribución de representación de los ciudadanos por algunas elites que podrían circular por el gobierno, hacia formas que permitan la existencia de una red más extensa y continua de deliberación en el país. Esta red, que de facto ya existe, necesita mayor reconocimiento e influencia en las decisiones a nivel macro del país. La transición que Michael decía que se da por el lado democrático responde a tradiciones, unas más recientes que otras, que se han internalizado en el seno de las organizaciones populares. Estas organizaciones, tanto campesinas como de asambleas de pueblos indígenas y en parte juntas vecinales y otras formas de asociación, permiten que hoy se estén desplegando de manera paralela formas de democracia directa asambleística y también formas de representación moderna liberal, tensionadas en términos de redefinir la forma de organización en el país.

Ahora quisiera retomar algunas de las ideas que se han propuesto al inicio del seminario, que sobre todo están presentes en las obras de Toni Negri y Michael Hardt y que tienen que ver con el vínculo que establecen entre multitud y democracia. Tomo esas ideas para señalar que en Bolivia se las necesita trabajar y prestarles más atención. Por una parte, está la idea de que la productividad social —no sólo la económica (la producción de mercancías), sino la productividad

de formas de vida, de relación, de instituciones— está anclada en última instancia en el trabajo vivo, ya que son los sujetos los que, bajo diferentes formas de relación social, despliegan sus formas de conocimiento para producir el tipo de materialidad a través de la cual interactuamos.

Cabe recordar la vieja idea de Marx de que la principal fuerza productiva es el tipo de relación social, la forma de relación entre los seres humanos, antes que el tipo de tecnología, la relación técnica o experiencias en cuanto a la transformación de la naturaleza física o humana. Al respecto, el trabajo vivo en Bolivia tiene un tipo de productividad no solo económica —la que lamentablemente ha sido explotada y apropiada por redes de acumulación transnacional gracias a las reformas neoliberales—; tiene también otro tipo de productividad en el sentido de desplegar capacidades de organización y resistencia y, por lo tanto, de producción de formas de multitud o de fusión de masa, que hacen posible que estemos viviendo en los últimos años una fluidez producto de la configuración de un poder constituyente y la posibilidad de atacar las desigualdades y la colonización.

Ese trabajo vivo ha tenido formas históricas que permiten acumular experiencia que, de manera mutante, se está reactivando en los últimos tiempos. Recuerdo, brevemente que en los años setenta y parte de los ochenta, la COB era una forma de articulación del trabajo vivo que hacía que incluso aquellos que no eran asalariados se identificaran como trabajadores y se autovalorizaran como tales. El trabajo vivo se autovaloriza en términos de organización, de participación en hechos

comunes, de acumulación histórica y organizativa, que de manera mutante hoy se está reactivando en la Coordinadora del Agua, en el sindicalismo campesino y, con alto grado de renovación, en otras formas de acción política colectiva.

Otro aspecto en el que ponen énfasis Negri y Hardt tiene que ver con la dimensión de la multitud como fuerza productiva o con capacidad de productividad en relación con el saber y la producción de riqueza material como condición de la democratización. En los últimos años, en Bolivia nos hemos centrado en discutir la democratización como una simple reforma de las instituciones políticas, como algo que se podía resolver a través del cambio de leyes, como Toni Negri mencionaba hace un momento, poniendo un nuevo sistema abstracto de leyes, de las cuales podamos deducir la forma de gobernar el país, de reordenarlo, dentro de márgenes ilusorios de equilibrio allá donde sigue habiendo desigualdad social y formas de discriminación.

Una de las ideas fuertes en imperio, y sobre todo en multitud, es que las formas contemporáneas postfordistas, producidas por la susubsunción formal, hacen que se genere el intelecto general, es decir, una capacidad socializada de ir produciendo conocimiento y tecnología y de ir reformando las condiciones materiales. Esto es posible por el grado de circulación de ese conocimiento a través de las nuevas tecnologías, ya que imposibilitan su apropiación individual. Por el contrario, el conocimiento se va desarrollando en la medida en que circula y otros van aumentándolo y corrigiéndolo de tal manera que esta capacidad socializada de producir conocimiento, por lo

tanto, de producir incluso en el sentido más estrictamente económico, es una de las condiciones de la democratización o de la capacidad de autogobierno.

Quisiera terminar ligando dos cosas. Un poder constituyente, incluso bajo la modalidad en que se ha configurado en Bolivia en los últimos años, tiene como una de sus tareas ir tratando de quebrar los obstáculos que el monopolio impone a la socialización, la circulación y a la articulación del intelecto en general, para crear aquí las condiciones de una democratización más sustantiva o total, y con influencias hacia afuera.

Recuerdo otra idea de esos dos textos, que es la de código abierto, que utilizan sobre todo los que trabajan en la producción y desarrollo del conocimiento a través de Internet. El código abierto funciona de la siguiente manera: alguien introduce algo sin control, y el resto lo puede utilizar o desarrollarlo de manera más libre para luego reintroducirlo y que otros lo vuelvan a trabajar, de tal manera que otros más lo puedan elaborar y así mejorar las condiciones de la socialización y, por lo tanto, la autovalorización del trabajo vivo en sus diferentes dimensiones.

Una de las tareas del proceso constituyente en Bolivia es la producción de códigos abiertos en la economía, en la cultura, en la política, de tal manera que se pueda potenciar las posibilidades que el trabajo vivo, que es heterogéneo debido a la diversidad cultural boliviana, ya desplegó en la democratización del país.

Por último, quisiera valorar a nuestros cuatro invitados que han venido a transmitirnos un tipo de teorización, de

conocimiento y también una fuerza política que puede ayudarnos a producir esa fuerza de multitud para inventar una democracia que atraviese las fronteras.

SEGUNDA PARTE

OTRAS CONFERENCIAS

1 | POLÍTICA Y MULTITUD

Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, Tarija, 2 de agosto de 2007

MICHAEL HARDT

El nombre de este ciclo de conferencias es "Pensando el mundo desde Bolivia", pero me parece más interesante ver qué piensa el mundo sobre este su país. Ciertamente no puedo hablar por el mundo, pero desde mi perspectiva, lo que pasa en Bolivia es muy importante. Quizás no saben ustedes el interés mundial que existe y la inspiración que significa la situación boliviana en relación con los temas de las luchas sociales, del nuevo gobierno y del proceso constituyente. Quiero explicar, brevemente, las fuentes de inspiración que surgen del proceso boliviano para mí y otras personas fuera del país. Es por eso que estoy en Bolivia, principalmente para aprender.

Sobre la descolonización

Antes de empezar a hablar del tema central, que es el de la multitud, haré algunos comentarios sobre el proceso de descolonización del pensamiento durante los últimos veinte a treinta años, que fue muy importante, aunque creo que estamos entrando en otra época.

En primer lugar, conocemos las largas luchas contra el poder colonial que se desarrollaron desde hace quinientos años, que ahora continúan contra el poder colonial nacional y también contra el imperialismo del Norte o imperialismo yanqui (sostengo la hipótesis de que las capacidades imperialistas de los Estados Unidos de Norteamérica están cambiando, pero ese es tema para otro debate).

En segundo lugar, hemos visto un gran proceso de descolonización en el ámbito académico en estos veinte o treinta años, con grandes autores latinoamericanos como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Se ha dado una lucha intelectual contra el eurocentrismo del pensamiento y por el reconocimiento de la diferencia colonial en todas las disciplinas académicas, en la epistemología misma y en nuestra manera de pensar. También se ha dado el reconocimiento de que la modernidad tiene, como centro esencial, las jerarquías coloniales —que se expresan en términos raciales, tal vez en términos de clase— de la división entre la propiedad privada y la pobreza. Entonces una parte de esta descolonización del pensamiento académico es un rechazo de la idea eurocéntrica de que todas las invenciones intelectuales nacen en el Norte y una celebración y reafirmación de la potencia creadora del pensamiento local.

La tercera forma en la que se presenta el proceso de descolonización es por medio de la descolonización de las prácticas revolucionarias y progresistas. En el pasado, durante largos periodos, la trayectoria revolucionaria iba del Norte al Sur, por ejemplo, en las luchas por la independencia y las

constituciones en el siglo XIX. Como un ejemplo mucho más complejo, pensamos en Mariátegui —el gran intelectual peruano, que probablemente fue el revolucionario más sensible de la época a la potencia de las comunidades indígenas y del mundo andino—, que sin embargo también tuvo que ir a Europa, en los años treinta del siglo pasado, y regresar luego al Perú para hacer la revolución allá.

Hoy en día, en cambio, el flujo es inverso, del Sur al Norte, es decir, los jóvenes estadounidenses y europeos vienen al Sur para aprender las prácticas revolucionarias. Vienen de Europa y de Norteamérica a Chiapas, a Buenos Aires y a La Paz, y regresan luego a su país para hacer la revolución y aprender prácticas revolucionarias. Este flujo al revés es otro lado del proceso de la descolonización del pensamiento.

Ahora bien, ciertamente, queda todavía un eurocentrismo del pensamiento, del poder y de las prácticas políticas, etcétera, pero creo que se están inventando otros proyectos para la descolonización del pensamiento. Sin embargo, hoy surge un límite del proyecto descolonial. Tengo dos ejemplos al respecto; el primero está relacionado con el sentido de la simple inversión, es decir, de la misma manera en que antes no era verdad que toda la potencia revolucionaria se concentraba solamente en el Norte, hoy tampoco es cierto lo inverso: que toda potencia revolucionaria se concentre únicamente en el Sur. El segundo ejemplo está vinculado al límite del pensamiento local, que pone un rompecabezas entre lo local y lo global, es decir ¿cómo pensar movimientos, estructuras y proyectos globales sin caer en la "unificación"

o en el pensamiento único? Esto me parece un bloqueo al pensamiento local en cuanto tal.

Estamos entrando en otra época en la que continúan las luchas contra el eurocentrismo, continua la lucha por la descolonización, pero de otra manera. Estas luchas están caracterizadas por dos aspectos muy abstractos de esta nueva época.

El primer aspecto consiste en el paralelismo de luchas. Claro que las luchas de la sociedad en diversos países son distintas —por ejemplo, luchas feministas, antirracistas, de clase, de los pobres, etcétera—, pero avanzan por caminos paralelos, es decir, son al mismo tiempo locales y globales. Entonces, ¿cómo se comunican estas luchas paralelas? Es un tema que tocaremos más adelante.

Con relación al segundo aspecto de esta nueva época de luchas contra el eurocentrismo, existía en la época anterior una contradicción filosófica entre diferencia e identidad, una pareja central del pensamiento contradictorio. Pero creo que las luchas hoy proponen otra pareja de conceptos complementarios: la singularidad y lo común. Es decir, las luchas que están emergiendo hoy no ponen el acento entre la identidad y la diferencia como base, pero sí en la singularidad y lo común. Estos son conceptos centrales en la noción de multitud.

Esta pequeña introducción tenía dos objetivos. El primero quería situar el concepto de multitud como continuación del proceso descolonial, pero subrayando su distinción. En lugar de hablar de una inversión del pensamiento local, su objetivo es desarrollar los caminos paralelos de las luchas. Segundo, en lugar de afirmaciones sobre la identidad y la

diferencia, desarrollar la dinámica entre las nociones de lo singular y lo común. Hasta aquí he hablado en términos bastante filosóficos y abstractos; ahora voy a entrar en cosas más prácticas y simples.

Multitud y sociedad abigarrada

Antes de iniciar una explicación filosófico-política del concepto de multitud, debo señalar que su concepto político demuestra en los últimos años un paralelismo, dos trayectorias. En la primera participamos Toni Negri, yo y otros pensadores, como Paolo Virno. Nuestro pensamiento filosófico de la multitud comienza con un estudio del filósofo holandés Baruch Spinoza, que en el siglo XVI hablaba de ella como concepto filosófico y político; para nosotros pasa por los movimientos sociales antiglobalización y antineoliberales de los últimos años.

La segunda trayectoria, independiente, es la boliviana, que comienza con las últimas obras del sociólogo René Zavaleta Mercado, escritas en los años ochenta. Esta trayectoria se desarrolla luego a partir de las luchas bolivianas desde 2000 a 2003; es decir, las luchas por el agua, el gas, la coca. Conceptualmente, la lleva adelante el grupo Comuna, conformado por intelectuales bolivianos como Álvaro García Linera, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez y otros.

Éste es un ejemplo de lo que dije anteriormente: hay un desarrollo independiente del concepto de multitud, con

estos caminos de lucha, de pensamientos políticos que son paralelos, por nuestra parte realizado por algunos europeos y por mí como norteamericano y, por otra parte, un pensamiento desarrollado en Bolivia. Es intelectualmente curioso que haya un concepto que tenga dos trayectorias diferentes y paralelas. La pregunta más esencial e interesante es: ¿cuáles son las relaciones o la comunicación posible entre los dos conceptos, entre las luchas bolivianas y las de otras partes del mundo que son multitudinarias? Es un trabajo también filosófico de desarrollo del concepto.

Ahora entraré en la cuestión principal, que es dar una idea de qué quiere decir multitud, mezclando las dos trayectorias. Es decir, explicar nuestra idea de multitud y explicar lo que piensan sobre el mismo concepto algunos intelectuales y militantes en Bolivia.

Es interesante que en conceptos como multitud, el origen, la fuente del concepto no son los intelectuales. No son ellos los que inventan el concepto, sino los militantes en la lucha, que hacen una creación también filosófica. La creación de la filosofía política, en general, no se hace en las universidades sino en las luchas, en las calles. Creo que la forma de las luchas de los últimos diez años tiene una gran dimensión filosófica.

Entonces, para explicar el concepto de multitud haré tres acercamientos al mismo, desde los puntos de vista económico, filosófico y político. Para cada uno tengo un contraste conceptual, es decir, para pensar multitud con lo económico, hay un contraste con la clase obrera; filosóficamente, multitud contrasta con el pueblo, y políticamente, multitud contrasta

con el partido. Un contraste no es una negación, sino una manera de continuar el pensamiento, por ejemplo, seguir pensando en la clase obrera, pero en las condiciones actuales. En el acercamiento económico, que es complejo y difícil, la extensión es la clase obrera. ¿Qué quiere decir clase obrera? En verdad, clase obrera significa distintas cosas en distintos lugares, pero muchas veces el concepto fue utilizado para denominar sólo a los trabajadores industriales y distinguirlos de los campesinos. En otros momentos, el término ha sido usado para nombrar a los trabajadores asalariados y diferenciarlos de los no asalariados, como las trabajadoras domésticas o los cesantes. Lo que se necesita, en cambio, es un concepto que abarque a todos los que producen conforme a la regla del capital hoy, es decir, todos los que producen en la sociedad con toda su variedad; el concepto de multitud ayuda en cuanto a eso.

Que no se entienda mal, no quiero sugerir que la clase obrera no existe o que no hay más trabajadores industriales. Pienso que debemos entender a la clase obrera hoy en términos mucho más amplios y variados que los que teníamos en el pasado; esto es lo que el término multitud ayuda a comprender.

Hay dos temas aquí. Uno nos refiere a la larga historia de dominación dentro de la política de clase, a las influyentes y poderosas corrientes de nuestras tradiciones socialistas y comunistas. Por lo menos en Europa fue así, aunque en Bolivia puede ser diferente. Pero desde mi experiencia, muchas corrientes socialistas y comunistas han demandado que los

trabajadores industriales deben conducir y los campesinos, como mucho, deben seguirlos; o han planteado otro tipo de jerarquías políticas dentro de la clase obrera. El concepto de multitud debe rechazar cualquier clase de jerarquías.

El otro tema, tal vez más importante, es la transformación de la composición técnica del trabajo, es decir, se trata de una discusión sobre la transformación de la producción económica en los últimos años. Durante ciento cincuenta años, la producción industrial tuvo una función unificadora, tenía una posición hegemónica dentro de la economía capitalista, pero hoy no funciona más así, la dominación industrial sobre la economía mundial está cayendo.

Aquí entra el análisis de René Zavaleta en sus últimos libros, como *Las masas en noviembre* y *Lo nacional popular*. En ellos, él califica a la sociedad boliviana como una sociedad abigarrada, que me parece un concepto muy importante, y señala que desde 1952 los mineros y sus sindicatos tenían la función de unificar a la clase obrera en Bolivia, pero en los años ochenta hemos visto una nueva multiplicidad de formas productivas no unificadas ni unificables; esto es la sociedad abigarrada. Abigarrada en dos sentidos: uno en el ámbito de lo cultural-racial, porque Bolivia es claramente un país multinacional, multirracial, multicultural, y en otro sentido, por el mundo del trabajo, porque el mundo del trabajo hoy no es unificado ni unificable.

En nuestro libro *Imperio* y *Multitud*, Toni Negri y yo, trabajamos sobre este aspecto de la composición técnica del trabajo en la actualidad, es decir, cuáles son las formas del trabajo y cuáles

son las relaciones entre ellas. Nosotros también tenemos la hipótesis de que no hay una unificación de la clase, hay una pluralidad de formas del trabajo y hay que pensar en términos multitudinarios la subjetividad del trabajo como actor social. La diferencia entre la hipótesis de Zavaleta y la nuestra es que cuando él se refería a la sociedad boliviana abigarrada, la entendía como una sociedad precapitalista y pensaba que la función de la sociedad capitalista era unificadora; entonces la pluralidad boliviana fue algo que la separa de otros países en el mundo. Por el contrario, para nosotros esta pluralidad de la sociedad productiva es una característica y una tendencia global, es decir que esta pluralidad de las formas del trabajo existe tanto en países dominantes como subordinados.

Es aquí donde surge una larga discusión: ¿cuál es nuestra hipótesis paralela a la de Zavaleta? Nuestra hipótesis se encuentra en el hecho de que hoy estamos viviendo un periodo de transición de la hegemonía de la producción industrial a la hegemonía de la producción inmaterial, es decir, la producción de mercancías con contenido inmaterial, intelectual, de imágenes, ideas, afectos, información, códigos, etcétera, que cualifican esa forma dominante de la producción de hoy.

Hay muchos trabajos y diversos sectores en la economía que participan en esa producción inmaterial. Para dar un ejemplo: las enfermeras realizan un trabajo material, pero además realizan un trabajo afectivo, porque crean relaciones sociales. Lo mismo pasa en la informática, en los servicios y en la educación; en todos estos campos, hay una parte del producto de esas actividades que es inmaterial.

Les doy una idea de esto: cuando pasamos de la hegemonía de la producción industrial a la hegemonía de la producción inmaterial,no son importantes los aspectos cuantitativos —aunque tampoco la mayoría de los obreros en el mundo está en este campo— sino el aspecto cualitativo. Durante ciento cincuenta años, la hegemonía de la producción industrial significaba la imposición de sus cualidades sobre los otros sectores de la economía. Por ejemplo, la agricultura tenía que adoptar las cualidades de la industria, no solamente en la maquinización sino también en la temporalidad. Toda la sociedad debía tener los ritmos de la industria; así se dio la imposición de sus cualidades, la demostración de su hegemonía. En la actualidad, nuestra hipótesis es que todos los otros sectores de la economía tienen que adoptar las cualidades de la producción inmaterial; por ejemplo, la industria tiene que informatizarse y acercarse a las imágenes y a los afectos. En esto hay dos aspectos esenciales. El primero es que las nuevas cualidades hegemónicas son impuestas en todos los campos de la producción, pero también hay una nueva pluralidad de las formas del trabajo que es parte de esta hegemonía de la producción industrial. En este sentido, y como segundo aspecto, entra la hipótesis de la sociedad abigarrada, no sólo como una particularidad de la sociedad boliviana, sino de la sociedad capitalista en general. Entonces, no se puede pensar la clase de manera única, sino que hay que pensar la multiplicidad de las formas de producción, hay que pensar económicamente la multitud como sujeto de la producción; ese es el acercamiento económico del concepto de multitud.

Ahora me referiré al acercamiento filosófico, es decir, al contraste entre los conceptos de pueblo y multitud. Históricamente, en la filosofía europea del siglo XVI, hay un contraste entre el concepto político de pueblo y el de multitud. Por ejemplo, el gran filósofo inglés Thomas Hobbes decía que la multitud no puede ser activa ni soberana porque no puede tomar decisiones políticas, sin embargo, también decía que el pueblo puede ser soberano porque es unido y que por eso tiene la capacidad de tomar decisiones políticas. También en la Inglaterra del siglo XVI la definición de multitud y pueblo estaba estrechamente relacionada a la propiedad. El pueblo tenía acceso a la propiedad y podía votar por el Parlamento; en cambio, la multitud estaba conformada por los miembros de la sociedad que no tenían rango o posición social. Es decir, el contraste entre pueblo y multitud fue el contraste entre la propiedad, que unifica a todos los que la tienen, y la pluralidad de los pobres. Hoy también aquello es importante. Pero también hay otro contraste entre el concepto de multitud y otros conceptos sociales y plurales. Por ejemplo, en español creo que los más interesantes son los de masa y muchedumbre, que son conceptos pasivos, pero pueden hacer "cosas"; a veces las masas hacen cosas horribles, pero tienen que tener líderes. En ese sentido, son conceptos pasivos. El desafío del concepto de multitud es que la multitud tiene que tener la capacidad de tomar decisiones políticas autónomas. Entonces la distinción filosófica es entre multitud y pueblo, por un lado, y por el otro, entre

multitud y masas y muchedumbre. Una nota importante es que en Comuna tienen una diferencia con Zavaleta, para quien la multitud no era capaz de una acción autónoma política. Después de las luchas de los últimos años, estos intelectuales contemporáneos afirman —como lo hago yo— que la multitud es capaz de tener acción política autónoma. Ésta me parece la definición más interesante del concepto. En cuanto al acercamiento político y el contraste con el partido, les doy un ejemplo norteamericano de mi experiencia particular. Cuando empecé a hacer política a inicios de los años ochenta, en los Estados Unidos teníamos dos alternativas. Una, histórica y convencional, era el partido, que implicaba unirse a una organización central y tener un programa único. La otra, más reciente, consistía en luchas separadas y diferenciadas, reflejadas en las luchas feministas y antirracistas, que se negaban a pertenecer a una organización con jerarquías centralizadas y a tener un programa único. Tenían diferencias y organizaciones autónomas y se sufría con esta contradicción entre la unidad y la diferencia, como dos modelos de organización política.

Hoy día, las generaciones posteriores a la mía —la del 94 después de Chiapas y en Estados Unidos la generación de Seattle, los grandes movimientos contra la globalización y los antineoliberales de 1999— tienen otros modelos que van más allá de la unidad, el partido y la diferencia de la separación. Esto fue muy claro en la lucha en el caso de Seattle, porque muchos periodistas y también otra gente no entendían nada de la lucha. Para ellos resultaba contradictorio ver juntos a

grupos como sindicalistas con ambientalistas, anarquistas con gente de la iglesia, comunistas con homosexuales; había muchos grupos en las protestas, todos autónomos y sin dirección central.

Entonces creo que esta generación posterior al 94 o al 99 está desarrollando una idea práctica de la multitud, es decir, singularidades o grupos autónomos en una lucha común. Esta es una nueva forma de organización. Yo añadiría que si podemos definir a la multitud como una fórmula matemática, sería esta: multitud = singularidades + cooperación o multitud = autonomía + lo común.

Las luchas multitudinarias de Bolivia en los últimos años tenían aspectos parecidos: esta forma de autonomía más lo común o de singularidades más cooperación. Pero existen claramente dos grandes avances respecto de las otras organizaciones. En las luchas bolivianas por el gas, la coca y el agua hay por lo menos dos niveles de pluralidad. Primero, la pluralidad racial o cultural, que se expresa cuando se ve a grupos de indígenas y de no indígenas participando en las luchas, esa pluralidad que hay que entenderla como multitud respecto a la pertenencia étnica. Pero también hay otro nivel de pluralidad: la del trabajo, porque las luchas fueron de trabajadores de diversos tipos no unidos por un único sindicato ni organización política. Esta nueva experimentación de coordinación de las organizaciones en redes horizontales fue una gran invención en la forma política de multitud.

Otro aspecto importante que se encuentra en las luchas bolivianas más que en otras es la centralidad de lo común.

Eso no significa solamente que todos estaban en contra del neoliberalismo o de la privatización, aunque los fines de lucha eran comunes, como el agua, el gas o la coca. Pero lo común no es solamente eso; son también nuestras creaciones sociales, los lenguajes, las relaciones sociales. Lo común es nuestra manera de estar juntos, de vivir en el mundo.

Entonces me parecía muy clara —leyendo lo que pasa en las luchas en Bolivia— esta relación entre nuevas formas políticas de organización horizontal, en coordinación multitudinaria, y lo común como centro de la lucha, lo común como riqueza natural y lo común como relaciones sociales de forma de vida social. Por lo tanto, en Bolivia también es aplicable la definición matemática de: multitud = singularidades (autonomía) + cooperación (lo común). Estoy pensando en la famosa y vieja fórmula comunista de Lenin: comunismo = soviets + electrificación. Quizás soy demasiado viejo porque estoy pensando siempre en estas fórmulas, pero creo que hoy la formula de multitud es mucho más adecuada a nuestra realidad.

Estos tres acercamientos al concepto de multitud —uno económico: multitud y no clase obrera; otro filosófico: multitud y no pueblo; y otro político: multitud y no partido— nos muestran a la multitud no como negación, sino como un nuevo concepto de clase, un nuevo concepto de pueblo y un nuevo concepto de partido.

Autonomía y lucha social

Ahora quiero detenerme a hablar acerca del concepto de autonomía, que es muy importante en Bolivia. Muchas veces en filosofía política se tiene que luchar por la definición de los conceptos. Por ejemplo, en mi país es muy importante el concepto de democracia. Bush utiliza mucho ese término, pero para él democracia significa poner bombas en Irak, entonces hay que luchar, porque el concepto de democracia significa algo muy distinto. Tal vez en Bolivia pasa algo parecido con el concepto de autonomía.

Como decía, la autonomía es una característica central del concepto de multitud. Hay dos maneras de confrontar este problema; una es que con la autonomía necesitamos la igualdad. La autonomía de los ricos, la autodeterminación de los que tienen el poder no es nueva, es la continuación de la dominación. Es decir, la autonomía de los ricos es dominación, pero la autonomía de los pobres, de los indígenas y oprimidos implica un proceso hacia la igualdad. Pensar la autonomía sin igualdad no quiere decir nada.

Una manera más filosófica de afrontar este tema es entendiendo que la autonomía implica lo común, y cuando hablamos de lo común no sólo nos referimos a las riquezas naturales, al agua, al gas, sino a la forma de vida que queremos, al resultado de las luchas y acciones sociales. La autonomía y lo común implican, claramente, un proyecto de igualdad. Entonces hay, desde mi perspectiva, estas dos distintas formas de pensar el concepto de autonomía en la política boliviana actual.

Democracia y guerra

Quiero decir algo sobre democracia y guerra. Claro que tenemos que inventar una verdadera democracia, es nuestra tarea inventarla, y si somos capaces de leer la lucha y los movimientos, entenderemos lo que quiere decir democracia. Me imagino que muchos de ustedes tienen la experiencia de la lucha, donde hay un desarrollo de la democracia, un rechazo de la jerarquía, una participación altísima y también amor; hay amor en la lucha, que hace parte de esta democracia.

Obviamente, en Bolivia es un poco diferente que en los Estados Unidos. En los Estados Unidos por ejemplo, está la presión de la guerra, una agresión que hace más difícil pensar y practicar la democracia; ese es el problema. En tiempos de guerra —como decía Hemingway, el gran autor norteamericano— los hombres (él no hablaba de mujeres) son más claros.

Yo pienso que, por el contrario, en la guerra somos más estúpidos; es en la paz donde tenemos la capacidad de crear algo. Desafortunadamente, muchos de nosotros estamos en guerra, y no solamente los Estados Unidos. Por ejemplo, proyectos democráticos en Venezuela también están en guerra con la oligarquía, en guerra fría con los Estados Unidos. Entonces la guerra es un obstáculo al proyecto de democratización de las luchas.

La guerra como dificultad del desarrollo del proceso democrático en la práctica de los movimientos, como bloqueo,

obstáculo, pero también la guerra como instrumento del imperio, como continuación del poder de los poderosos. Ésta fue un poco la idea del libro sobre multitud.

Quisiera añadir dos cosas pequeñas. Una es sobre la idea de la autonomía como participación e igualdad, que me parece una muy buena definición. Estaba pensando en las luchas que ponen a la autonomía como el fin, como el objetivo de la lucha; hay varias en estos días. Tengo al respecto una experiencia muy particular: durante un Foro Social en Porto Alegre, en el año 2001, estuve con varios grupos, entre ellos un grupo de los desocupados de Buenos Aires, un grupo de italianos autónomos, de sudafricanos y algunos zapatistas que defendían la autonomía. Entonces les pregunté por qué todos hablaban de autonomía y encontré una fuente común en todos; ellos dijeron: "nuestra idea de autonomía sale directamente de nuestra experiencia de lucha". Eso me pareció muy interesante. Sin conexiones o redes entre las luchas, sin comunicarse entre los movimientos, hay una idea común, porque aparentemente es una respuesta a una situación común que tenemos en el mundo. Es eso lo que quiero decir con caminos paralelos. Entonces no es una casualidad que las luchas en El Alto, en Chiapas, en Buenos Aires y en otros lugares tengan esa idea de autonomía como propia. Esto también muestra que la diferenciación entre lo local y lo global no es adecuada, porque hay una especie de movimiento global por la autonomía, aunque todos los movimientos son locales; por lo tanto, no es cuestión de que las luchas sean globales o locales, porque son las dos cosas.

Otro asunto que quería tocar es la idea de la lucha de clases, porque me parece esencial. También creo que, especialmente Toni y yo, así como otros, estamos buscando cómo pensar hoy en día la lucha de clases. Nosotros somos marxistas en que pensamos que las obras de Marx son instrumentos de lucha muy ricos, pero no somos marxistas en el sentido de tener que seguir todo lo que dice Marx; eso fue adecuado en su tiempo pero el mundo ha cambiado.

Entonces no se trata de seguir a Marx por seguir a Marx de manera fiel. Yo no quiero abandonar la idea de lucha de clases, pero para mí hay que repensar ante todo qué quiere decir clase, cuál es la composición técnica hoy de la clase obrera, de los productores y, después de un análisis de la composición de la clase, de ver quién trabaja y cómo trabaja, hay que inventar nuevas prácticas de lucha de clases.

Creo que las luchas en El Alto, en Cochabamba, fueron lucha de clases, pero no son la solución: es una experimentación con los nuevos componentes, el cómo luchar contra una nueva forma del capital. Creo que es esencial el núcleo de nuestro pensamiento, que es siempre cómo actúa la lucha de clases para confrontar el capital y crear otra sociedad no capitalista. Ese es para mí el objetivo.

Cómo se puede pensar la autonomía desde los Estados Unidos y desde Bolivia u otros contextos. Para mí es importante pensar en la manera de los caminos paralelos. Es cierto que no es necesario ser lo mismo para lograr la igualdad, es decir, hay que pensar la igualdad en la diferencia. Esa es toda la cuestión sobre los caminos diferentes, distintos para crear una

autonomía verdadera y no una autonomía departamental. Hay una diferencia entre la autonomía indígena, la autonomía de los movimientos y la idea de la autonomía departamental. Es cierto que el gobierno actual de los Estados Unidos quería poner obstáculos a los gobiernos de izquierda en América latina, pero para mí el tema más importante es que los Estados Unidos hoy ya no son totalmente capaces de imponer sus políticas en América latina; la situación es muy distinta a la de hace veinte años.

Creo que el rechazo al ALCA en Mar del Plata fue un momento muy claro, quizás no del fin del imperialismo yanqui, pero sí de un cierto poder sobre los países en América latina. Visiblemente, la situación es más crítica con Venezuela y también con otros países, pero creo que hay cosas más importantes. Está claro que los dirigentes de Estados Unidos quieren poner obstáculos, pero creo y espero que ya no tengan la capacidad.

Medios de comunicación y luchas sociales

Cuando hablamos de los medios de comunicación en todos los gobiernos de izquierda en América latina, la situación es más violenta en Venezuela, pero también en Brasil y aquí en Bolivia hay una hegemonía de los medios, que son contrarios a las luchas, contrarios al gobierno, contrarios a todos los proyectos de los movimientos, y también la hay en otras partes del mundo.

Por ejemplo, la primera experiencia que tuvimos nosotros como militantes en los Estados Unidos es que en las luchas hay, por decir algo, diez mil personas en la calle, pero al día siguiente los medios de comunicación dicen que había doscientas personas, que son todos anarquistas y que se expresan de manera violenta.

Estamos en lucha no solamente contra el poder, sino también contra el poder de los medios. La reacción en muchos contextos es desarrollar otros medios de comunicación, medios autónomos de comunicación. Por ejemplo, un proyecto que creo que fue importante se llamaba Indymedia. Fue un proyecto de comunicación a través del Internet, una expresión democrática de lo que está pasando. Creo que es un proyecto minoritario, pero la idea es significativa. Yo no sé si en el contexto boliviano hay posibilidades de transformar los medios de comunicación. La solución venezolana es comprar, hacer una nueva televisión, hacer otros periódicos. Esto de los medios de comunicación es, claramente, un campo de lucha.

Anteriormente me referí a Mariátegui quizá porque creo que él tenía también esta idea de un cierto paralelismo en las luchas, él hablaba de un comunismo andino, un comunismo originario de las comunidades indígenas en Perú. Aunque no usaba la palabra, él hablaba del paralelismo entre los campesinos en Rusia— los mir eran las comunidades de campesinos en Rusia, que Marx llamaba una forma primitiva del comunismo— y la organización comunitaria de los indígenas andinos. Aunque no había una comunicación

directa entre los campesinos rusos y los campesinos en el mundo andino, había un desarrollo común a ambos, según Mariátegui. Ésta es más o menos la misma idea que estoy buscando desarrollar.

El objetivo de mi charla era el de explicar las trayectorias paralelas en el desarrollo del concepto de multitud, esos caminos distintos con un núcleo común que son también una manera de continuar el proceso de descolonización. Es así como entiendo ese paralelismo en las trayectorias tanto del concepto de multitud como de la práctica de ese concepto, es decir, de las luchas. Por eso esta fascinación con lo que sucede en Bolivia hoy y en los últimos años. Creo que el gran desafío del "laboratorio" boliviano es crear una multitud capaz de tomar decisiones políticas como un actor autónomo, el de inventar una forma de gobernar en la que la multitud tenga el poder de su autodeterminación y el de crear un proceso constituyente multitudinario. Ese es el ambicioso papel de Bolivia en el mundo hoy.

2 | EL PODER CONSTITUYENTE

Biblioteca y archivos nacionales, Sucre, 3 de agosto de 2007

TONI NEGRI

El tema que voy a desarrollar es el poder constituyente en relación con la definición de su concepto. Quisiera decir que mi experiencia respecto a temas teóricos siempre ha estado profundamente ligada a mi experiencia de lucha y, en general, mis escritos están siempre ligados a la reflexión, mía y de mis compañeros, en torno a las circunstancias de lucha en las que participamos y estamos insertos. Lo comento porque el tema del poder constituyente es un tema que también me ha tocado encarar en un libro de fines de los años ochenta, cuando ya estaba en Francia. En él trataba de iniciar y conducir las conclusiones sobre algunas críticas del concepto de insurrección y la temática de la transición como había sido presentada en las obras marxistas clásicas. El poder constituyente comienza entonces a presentarse como una relación o una forma de expresión que se determinaba en una situación profundamente diversa respecto a la que el movimiento obrero, socialista y comunista había conocido. Entonces, en la base de esta nuestra discusión, alrededor de este tema había un revisionismo fuerte que pretendía mantenerse como revolucionario dentro del marxismo.

¿Qué significa para nosotros el poder constituyente?

El poder constituyente tenía un significado dentro de la temática clásica de la democracia y de la temática del socialismo: la insurgencia de un poder originario, autónomo, que rompía de manera drástica y definitiva con el sistema jurídico preexistente. El poder constituyente era, entonces, la posibilidad de existir para una clase o para un grupo de fuerzas sociales definidas desde el punto de vista de clase de manera coherente dentro de una sociedad, y de establecer la base de un nuevo pacto social, esencialmente como afirmación de hegemonía, es decir, en todas las formas que van desde la hegemonía democrática y pacífica hasta la dictadura del proletariado.

El poder constituyente, por tanto, se presentaba como forma de fundación jurídica, de manera que toda la teoría jurídica no lo considera en la teoría de las fuentes jurídicas, de las vertientes jurídicas. Las vertientes jurídicas son en la teoría tradicional el Poder Legislativo y la interpretación jurisdiccional. El poder constituyente es como algo que hace nacer, es una forma externa al sistema jurídico, es una suerte de catástrofe que interviene abriendo y marcando posibilidades de una nueva Constitución, es decir, un nuevo poder constituido.

Hay, evidentemente, interpretaciones amplias de este poder constituyente, en particular donde la Constitución ha sido asumida como un momento de máquina de transformación

de los conjuntos sociales por un largo período. Pensemos, por ejemplo, en la Constitución norteamericana, que ha tenido necesidad de innovaciones continuas. Se ha pensado en una especie de continuación del poder constituyente en la máquina constitucional como poderes latentes que de vez en cuando podían emerger y ser configurados de forma efectiva. En general, podemos decir que el poder constituyente se presenta como figura catastrófica, como figura de ruptura, como figura precedente de hegemonía que innova el panorama jurídico. En la temática marxista, el problema del poder constituyente se liga al menos a dos dimensiones que configuran el campo. El primer problema, que es material, es el de la transición del capitalismo al socialismo, la transformación constitucional de las formas materiales de la convivencia social, es decir, de las formas de producción, de reproducción social, de las formas de distribución de la riqueza producida, de las formas de la política en las cuales esta articulación material viene organizada.

El segundo problema es la dimensión subjetiva, por así decirlo; es la dimensión que se refiere al sujeto, al autor de este proceso. El poder constituyente configurado de manera física es el partido insurreccional, el partido que establece, por tanto, esta continuidad de acción del poder constituyente en la formación del poder constituido, es decir, en la conformación de una sociedad socialista, en la transición al socialismo.

La reinvención de un concepto para comprender las transformaciones subjetivas y materiales

La pregunta que nos hicimos cuando nos encontramos en una situación de derrota política después de los años setenta, una derrota que no se refería únicamente a nosotros en cuanto a sujetos de un cierto tipo o proyecto de lucha, sino a una situación general en la cual la estructura entera de clase se estaba modificando, en la cual justamente el pasaje de la producción fundamentalmente ligada a la fábrica obrera y el tipo de organización capitalista que ha sido llamada fordista o keynesiana en términos macroeconómicos se había venido abajo.

Por tanto, nos encontrábamos en una situación en la que la idea de poder constituyente tenía que comprender, otra vez, una dimensión subjetiva nueva que no podíamos imaginar, que concebíamos simplemente en términos de crítica. Por otra parte, teníamos que asumir una dimensión objetiva, material, que prefiguraba nuevas identidades, nuevas consistencias sociales. Por ejemplo, asumir el concepto de dictadura del proletariado como se había asumido en la tradición comunista en la cual nosotros habíamos participado, nos parecía algo imposible, y como buenos marxistas, lo continuábamos pensando.

De igual forma, hoy pensamos en términos de la organización del trabajo y la producción. Precisamente sobre la base de esta nueva composición técnica del proletariado, es decir, de la fuerza de trabajo en toda su complejidad, teníamos que

identificar la composición política del proletariado. Esto se traduce en cómo es que las formas en las que se produce la sociedad son interpretadas y organizadas desde el punto de vista político. El poder constituyente es el concepto que se pone en el centro de esta clave para su lectura y no era, evidentemente, algo fácil.

Un concepto que nos parecía esencial, sin embargo, era el hecho de considerar la transformación en la que estábamos implicados como una transición. Es decir que las reformas capitalistas que con el neoliberalismo iban configurando nuevamente la sociedad en el posfordismo, cuando comenzaba a configurarse el obrero social —un obrero que comenzaba a construir valor o valorización a través, fundamentalmente, de la cooperación social, de la inserción de elementos de inteligencia en el trabajo, de elementos del conocimiento, de recuperación de capacidades científicas de una autonomía subjetiva siempre más alta, y que se configuraba no solamente desde el punto de vista técnico—, estas reformas tenían que ser interpretadas también desde el punto de vista político en una demanda de expresión de singularidad y libertad que se volvía una característica de la fuerza de trabajo en cuanto tal. La fuerza de trabajo era capaz de transformarse en el mismo momento en que se transformaban sus condiciones de trabajo, por lo que el problema de la transición estaba presente como dimensión del concepto de poder constituyente, complejizándolo aun más. Entonces, era una situación en la cual el sujeto trabajador, la subjetividad que interpretaba la actividad social, había precedido a esta transformación de las

estructuras políticas, dejando como resultado un excedente de fuerza de trabajo que se albergaba en el mundo informal. Su capacidad de resistir y exprimir al poder y la potencia productiva quedaba frente a la capacidad del sistema capitalista de asumirla.

Es cierto que nos encontrábamos en un momento de crisis de organización, de las organizaciones obreras y, en general, de las organizaciones populares. El capital había logrado destruir, junto con la fábrica, la capacidad sindical de negociar el contrato y el salario a nivel social —evidentemente dejaba algunos sindicatos que se volvían cada vez más cooperativos—. Esto debilitaba la capacidad corporativa y cooperativa de articular tratativas colectivas del salario. En realidad, la organización social de los trabajadores que había en los años sesenta y setenta estaba en una profunda crisis. Por otra parte, dentro de esta crisis política y dentro de la nueva figura del trabajo, se asistía a los fenómenos de fragmentación de la clase obrera y de socialización de la producción de una inmensa población de estratos de clase media incorporados en servicios, y a los que no se los reconocía bajo una dirección obrera, ni tampoco dentro del concepto general de clase obrera.

Pero dentro de esta fragmentación, había un excedente de valor, había el redescubrimiento de que el valor era directamente el producto del trabajo dentro de la sociedad. Había el descubrimiento de que la producción se volvía cada vez más un hecho relacional, lingüístico y cultural, con fuerte presencia de fenómenos informáticos y mediáticos en general, que se insertaban en esta nueva capacidad de producción. Asimismo, que en la

producción emergían elementos cada vez más cualitativos, que la subjetividad se volvía cada vez más rica. Frente a esto, la jornada de trabajo clásica se destruía; las relaciones duales entre el patrón y el obrero ya no existían más y se determinaba una serie de autonomías difusas que no se podía mantener. Cuando se habla de poder constituyente o de estos problemas en general, el tema fundamental es siempre el de atacar o destruir al adversario. Pero en esta situación de transformaciones, se verificaba la necesidad de luchar por una nueva organización del trabajo, por una nueva habilidad de reconocer una capacidad de hegemonía del trabajo.

En esta situación se determinaba otro fenómeno profundo: el hecho de que cuando se hablaba de poder no se hablaba de la misma cosa de que se hablaba anteriormente. Ya no se hablaba de la conquista del Palacio de Invierno como en Rusia, es decir, de la forma bolchevique de conquista del poder, sino de algo extremadamente importante, que era la definición de una serie de relaciones humanas en las cuales la libertad, la igualdad y lo común podían ser construidos democráticamente desde la subjetividad, desde la singularidad de un acto en movimiento.

La revolución —mediante esta reflexión sobre la subjetividad del trabajo, que era la base del poder constituyente— se volvía algo que nos mostraba un camino que no iba hacia donde va el poder organizado en policía, ejército, en guerra, en capacidad de producir, de administrar el dinero. Se dirigía, probablemente, a una situación en la que este excedente de subjetividad pudiera organizarse de manera libre y autónoma.

Evidentemente, se corre el riesgo de transitar de la ideología a la utopía cuando se habla de esto y en estos términos. Por tanto, nuestro intento es el de —una vez declaradas estas intenciones— buscar hacerlas más reales, es decir, reconducirlas un poco hacia la realidad. Y ¿cómo se lo hace en este caso? Antes que todo, se fijan las condiciones en las que están los capitalistas; es necesario determinar si el capitalismo se encuentra en buenas o malas condiciones. Yo estoy convencido de que el capitalismo está en mal estado porque el sistema político que había inventado —un sistema político bastante bien organizado— ya no se sostiene más: no se sostiene en el plano de la representación, no se sostiene en el gobierno y no se sostiene en el plano de la constitución misma.

Crisis del sistema político capitalista

En el plano de la representación, queda claro que así como ésta ha sido inventada por el sistema burgués capitalista, es un concepto y una práctica que está en crisis. El pasaje de la delegación popular a la representación nacional del bien común, la determinación del mandato representativo, hace saltar la relación con el sujeto social porque, en tanto colectividad, tiende a llevarlos e identificarlos como representantes de la totalidad.

Por eso la representatividad es un proceso que ya no se sostiene. No se sostiene porque nuevas formas sociales, nuevas identidades, nuevas realidades en movimiento continuo no

aceptan abstracciones de su voluntad popular. Esto es algo que también viene mediado a través de las formas de dictadura mediática; no se puede llamar de otra manera el poder capitalista sobre los medios, pero esto también es denunciado como un elemento de la representación burguesa.

Desde el punto de vista del gobierno, la crisis es una crisis que se vuelve más amplia, como ya todos lo saben. Dentro de la transformación de la fuerza de trabajo que hemos considerado, se ha transformado también la organización de la sociedad, la capacidad capitalista de producir mercaderías ha llegado a expandirse al conjunto de la sociedad —de manera cada vez más amplia— que está subsumida al capital, como se diría en términos técnicos.

Dentro de esta subsunción al capital, las subjetividades combatientes y resistentes ya no pueden ser asumidas dentro de aquellos mecanismos de gobierno que se vuelven cada vez más lineales y burocráticos, y esto vale también para todas las formas productivas. De hecho, la teoría jurídica burguesa reconoce este déficit de la capacidad de gobierno e introduce justamente el concepto y la práctica de la *governance* o de la gobernabilidad como una solución de los problemas para el ámbito administrativo, esencialmente como solución de casos concretos frente a una disgregación general y a la abstracción del derecho, que era uno de los puntos absolutamente centrales y fundamentales de la sociedad burguesa.

Por otro lado, los sistemas constitucionales se vuelven cada vez más incapaces de responder a una coherencia autónoma ligada a un terreno nacional-estatal, ya sea en el ám-

bito comercial o en la política internacional. En el terreno de la contratación o del reconocimiento de los derechos civiles, nos encontramos en situaciones de mayor contradicción entre órdenes jurídicos nacionales que nacen e inmediatamente se oponen a una normativa comercial internacional.

Lo que ocurre en el terreno jurídico internacional es clásico: por un lado está la normatividad que se emite para las grandes empresas transnacionales y su capacidad de establecer su derecho; por el otro están las normatividades nacionales y comerciales específicas. Ambas se encuentran en contradicción permanente. Muchos hablan de constitucionalismo sin Estado, de una fragmentación del derecho como aquellas sociedades más catastróficas, como aquellas sociedades medievales. Este fenómeno, de extrema relevancia, muestra justamente cómo el Estado burgués es incapaz de sostener la estructura general de la producción y, evidentemente, de los conflictos que esos diversos niveles se proponen y, eventualmente, de la lucha de clases.

Por otro lado, si regresamos a lo que mencionábamos anteriormente respecto a la nueva constitución étnica y social de la fuerza de trabajo, nos encontramos en una situación que se vuelve cada vez más interesante respecto al concepto de capital, que se basaba —según la teoría marxista y, en este sentido, también según la teoría clásica— en la interiorización de la lógica del capital en la clase obrera o, mejor dicho, en la interiorización de la lógica del capital en la fuerza de trabajo. Era el capital en cuanto capital constante, que subordinaba en forma de máquinas, materia prima y saber o conocimiento al

capital variable, es decir, a la fuerza de trabajo. Si imaginamos una fuerza de trabajo que se vuelve cada vez más independiente desde el punto de vista cognitivo, siempre más capaz de producir con la misma cabeza y dentro de una dimensión de libertad, saber, relaciones, lenguaje, producción, es decir, de interpretar la forma actual viviente de la producción misma, nos damos cuenta de que el capital fijo escapa del capital, la función progresista del capital ya no existe más. El capital se vuelve, en este punto, un instrumento puro de represión y, cuando la represión se vuelve generalizada, de guerra. La estructura capitalista cobra un sentido dual: el comando se separa del saber y la fuerza de trabajo se aleja del capital constante. No es una fantasía, es la misma sensación que nosotros tenemos cuando hablamos del poder y decimos: ya no queremos ese poder, queremos otro. Un poder que no repita la cara de los dictadores más o menos democráticos sobre esta sociedad, algo que no repita el orden del consumo y de la vida que nos han impuesto.

El poder constituyente en la situación política mundial y regional

Regresemos a nuestro tema fundamental: ¿qué es el poder constituyente en esta situación? Evidentemente, es algo que debe comenzar a expresar lo que somos, es algo que se tiene que producir en conjunto a través de las varias identidades que hemos expresado, que pueden ser: la del trabajo,

la de hombres o mujeres en el trabajo, la de campesinos en el trabajo, la de mujeres en cuanto mujeres, la de los indígenas en cuanto indígenas. Lejos de estos paralelismos de lucha, una nueva Constitución no tiene otra cosa que hacer sino reconocer estas identidades como singularidades dentro de lo común, pero estando conscientes de que cada insistencia sobre una identidad que niegue lo común se vuelve necesariamente reaccionaria. Sabiendo que en cada forma de identidad al margen de lo común que se pueda construir en lo nuevo, en esa insistencia, se vuelve a un renacimiento de lo viejo, de lo antiguo que se niega a sí mismo, porque una identidad nueva se transforma permanentemente.

Un poder constituyente, entonces, tiene que ligarse a las nuevas dimensiones de la producción y, por tanto, insistir en el hecho de que la riqueza viene de lo común. La acumulación capitalista hoy ya no es más la organización del trabajo, no es explotación dentro la organización del trabajo. Hoy la explotación capitalista no es otra cosa que simplemente expropiación de la cooperación social; eso es hoy el plusvalor, una situación que ya tiene delante de sí a un enemigo. En una nueva Constitución, un poder constituyente —que somos nosotros— tiene que exprimir a ese enemigo que tenemos en frente. El poder capitalista es débil. La derrota americana o, mejor dicho, la relativa defensa del poder americano en la intención de tomar el poder basado en la globalización, salta a la vista de todos. La intervención militar que han realizado es un gran error que tiene consecuencias sobre el terreno económico y también sobre el terreno financiero, e incluso abarca el

ámbito cultural. Es decir, las grandes dimensiones del poder imperial se expresan en que ni Washington en lo militar, ni Nueva York en lo financiero, ni Hollywood en lo cultural brillan más con esa luz formidable que nos han querido mostrar. A partir de esta situación, se han abierto posibilidades muy importantes, posibilidades que ciertamente implican nuevos peligros. Por ejemplo, es claro que avanzamos a una situación de gestión que ya no será monárquica ni aristocrática como aquella que se había previsto en el imperio. Serán fundamentalmente las instancias continentales las que se volverán centrales en la gestión del quehacer mundial. Europa, China, India y también Rusia están reapareciendo con mucha importancia a nivel global y, sobre todo, tenemos aquí la gran novedad, la más formidablemente nueva que es América latina.

América latina —que por primera vez se encuentra actuando en un espacio de interdependencia respecto a los otros bloques continentales que tenían una dependencia colonial o paracolonial en el ámbito mundial— es importante sobre todo porque los grandes experimentos constitucionales que vienen acaeciendo resultan ejemplares para muchos. Y esto, por una razón muy simple: porque los que conocemos Europa, China, India sabemos que son países en los cuales la consolidación de la derecha capitalista es todavía muy fuerte. ¿Existirá en América latina, sobre la base de esta formidable primavera de casi veinte años de conquista de la democracia, de reinvención del poder constituyente, la posibilidad de señalar alternativas para el mundo?

3 | Biopoder y devenir mujer de la política

Vicepresidencia de la República, La Paz, 8 de agosto de 2007

Judith Revel

Significado de "devenir mujer del trabajo"

El título de esta conferencia es el mismo que un artículo escrito en conjunto con otras mujeres, resultado de un trabajo político colectivo. Nosotras utilizábamos las expresiónes "devenir mujer de la política" y "devenir mujer del trabajo" en un contexto europeo en el que la lucha del feminismo se había desarrollado después del movimiento del 78.
Tengo 41 años, y por tanto no he vivido la experiencia del movimiento del 78, pero sí lo hizo mi madre, y la primera constatación que nosotras, militantes de 20, 30 y 40 años hemos tenido, es que nuestras necesidades no eran las mismas que las de nuestras madres. Ellas, dentro del movimiento del 78, habían sentido la necesidad de definir una práctica política separada de la de los hombres sobre un cierto número de temas que abarcaban desde la crítica al patriarcado hasta el propio discurso de izquierda: la autovalorización, la recuperación del cuerpo y la crítica a todos los estereotipos femeninos. En la actualidad, por lo menos en Europa, todo eso es aún valedero, aunque con diferencias respecto a esa primera etapa. Habrá que ver más adelante qué sucede en Bolivia.

Las generaciones sucesivas a la del 78 son herederas de aquella separación o diferencia entre hombre y mujer, y en muchos casos la han esencializado, la han transformado en algo natural. No era una necesidad política encontrar un espacio por sí mismo, "un cuarto propio", como diría Virginia Wolf. Esa diferencia se transformó con el transcurso de los años, en particular en los años noventa, en una suerte de definición naturalista de lo que significaba ser mujer, en la cual decir: "nosotras las mujeres" era algo natural.

Lo que se ha intentado hacer dentro del "movimiento de los movimientos" es cuestionar ese "nosotras mujeres" para comenzar a construirlo políticamente y a reconstruirlo dentro de la lucha, porque no existe ningún motivo natural por el que una mujer deba identificarse con otra. Condoleezza Rice es una mujer, así como Ángela Merkel; ambas son mujeres de derecha, fascistas. Entonces, no por tener útero estamos protegidas contra la estupidez humana.

La construcción política de ser mujer no implica pensar el "sujeto mujer", sino más bien las condiciones de vida, las formas de vida a las cuales las mujeres se han visto circunscritas. Es así que una primera característica que se ha encontrado es que las mujeres no tenían acceso a la política, a la autorepresentación y a la representación.

Una segunda característica es que en las sociedades europeas, hasta los años cincuenta, las mujeres estaban al margen del mercado laboral, pero cuando ingresaron al mundo del trabajo y, por lo tanto, salieron de sus casas, se encontraron con que tenían que hacer una doble y hasta una triple jornada:

el trabajo de casa no retribuido ni reconocido, y un segundo trabajo, fuera de sus casas.

La tercera característica es que las mujeres han estado históricamente excluidas de todos los puestos de poder: en los medios, en la prensa y en los discursos del saber. Cuando a una mujer le iba bien, era porque lograba conducirse como un hombre; eso era lo máximo a lo que podía aspirar.

Entonces nosotras, a partir de estas tres características, nos hicimos la pregunta sobre cómo era posible articular una resistencia más allá de la representación política, de la marginación del trabajo asalariado y también de los lugares del poder. Y nuestra reflexión se cruzó con una serie de análisis. En primer lugar, con el de un compañero economista italiano, del movimiento obrero de la extrema izquierda, compañero de Toni Negri, llamado Christian Marazzi, que escribió un hermoso libro traducido al español, *El sitio de los calcetines*.[1] Se trata de un libro sobre la economía doméstica y sobre el modo en que en ésta no se reconoce la producción del valor. El análisis de Marazzi es interesante porque muestra que el desarrollo del capitalismo hoy día —es decir, la producción de bienes materiales sustentada en la estructura de la fábrica fordista, con una fuerza de trabajo no calificada, principalmente física, con una ausencia total de la valorización subjetiva del trabajador, con un gesto repetitivo en la producción—, todo ese paradigma o estructura de trabajo

1. Marazzi, Ch. (2003), *El sitio de los calcetines*, Madrid, Akal.

está pasando a una fase sucesiva y está siendo superado tendencialmente por una nueva forma de trabajo en la que vienen integrados elementos que nosotros denominamos inmateriales: elementos cooperativos, subjetivos, sociales, afectivos y lingüísticos.

Podemos citar, por ejemplo, el trabajo mediante la red Internet, el trabajo de la cooperación social, los servicios y también la economía informal. He visitado El Alto, aunque por un corto tiempo, y me parece que allí, al igual que en los barrios parisinos, la economía es una forma permanente de cooperación informal.

Entonces, tanto en la economía informal como en la formal, están siendo integrados cada vez más elementos inmateriales de saber, de experiencia y de cooperación.

Ese hecho es interesante para las mujeres porque ¿qué pasaba en las casas donde no se les reconocía su trabajo de manera oficial?, ¿qué significaba educar a los hijos, ocuparse de la casa, entrar en contacto con los vecinos, hacer lo necesario para que la vida continúe?, ¿qué significaba desarrollar formas de solidaridad y cooperación que muchas veces eran muy horizontales, más horizontales que en la estructura masculina? Marazzi hace notar que la condición de la mujer, que era una condición de marginación respecto al trabajo, se está convirtiendo en la condición general de los trabajadores, tanto hombres como mujeres. La expresión "devenir mujer del trabajo" no quiere decir que el trabajo se esté feminizando porque se vuelve más bonito o porque existen más mujeres en la vida laboral activa, sino más bien que la condición

femenina se está transformando en esa condición general, porque ahora todos pueden sentir en carne propia el tiempo fragmentado de las mujeres y experimentar esa precariedad, restringida anteriormente al terreno femenino, es decir, esa doble y triple jornada para poder sobrevivir.

Eso les permite a las mujeres, que son las que viven esas condiciones, tener hoy día mucha más experiencia respecto de los hombres en ese sentido. Son las mujeres las que pueden enseñar a los hombres cómo se maneja esa situación, cómo se crea valor a partir de esa situación, cómo se desarrollan redes de solidaridad y de cooperación y cómo se crean bienes en común.

Hasta aquí he explicado lo que significa "devenir mujer del trabajo". Ahora continuaré con la otra parte, que es el "devenir mujer de la política".

Devenir mujer de la política

Lo que nosotras pretendíamos hacer era identificar, reducirnos y concentrarnos en el "ser mujer". Un primer problema que encontramos fue que el hablar en nombre de las mujeres significaba utilizar las mismas categorías del poder, porque el sujeto colectivo "las mujeres" había estado funcionando en el discurso del poder como un espejo respecto del sujeto colectivo "los hombres"; entonces la división entre hombre y mujer servía al poder.

Un segundo problema identificado fue que en nuestro colectivo existían tantas mujeres diversas que ninguna podía ser

reducida a "ser mujer": había mujeres migrantes, blancas, militantes y no militantes, universitarias y quienes no habían estudiado, con hijos y sin hijos, etcétera. Pero teníamos algo en común: una historia de discriminación y de violencia ordinaria y habitual que se podía dar en la casa, dentro de la familia, en la comunidad, en el lugar de trabajo, en el partido político, en el movimiento de izquierda o en la universidad; en realidad, poco importa dónde.

Entonces, lo que hicimos fue recuperar una técnica que, a su vez, fue rescatada en los años setenta por el poder obrero y sobre todo por el movimiento de extrema izquierda italiano. Esa técnica no era una técnica sociológica, sino una técnica política que nosotras denominamos autoinvestigación.

La autoinvestigación consistía en contar nuestra propia historia. Fue importante porque ninguna sabía más que las demás, ninguna era la intelectual que tenía la conciencia para el pueblo, no había una vanguardia iluminada, sino más bien una horizontalidad total en la que cada una contaba lo que había vivido y lo ponía en común.

Es esa misma experiencia la que se ha dado en el origen del movimiento de los estudios poscoloniales; basta con remitirse al inicio de estos estudios en la India y uno se encuentra con mujeres y con una escritura narrativa antes que teórica, o con remitirse a un momento anterior con el trabajo de Spivak, por ejemplo.

Entonces, ese contarse o relatarse a sí mismo significaba reconocer la diferencia de clases, de origen, de estado, pero significaba también identificar lo común de nuestras vidas.

La lucha se desarrolló —sustentada en aquello que nos era común y a partir de fenómenos que son bastante extraños— de forma muy fuerte y muy veloz.

Por ejemplo, en Francia trabajo con jóvenes mujeres migrantes, y existe un fuerte racismo sobre todo en el trato de la clase obrera blanca pobre hacia los migrantes, que son aun más pobres. Ambos son grupos pobres, solamente que la clase obrera blanca pertenece a la derecha y a la extrema derecha. Nosotras comenzamos a trabajar con las mujeres blancas de la clase obrera, y después de tres semanas de trabajo de investigación era evidente la miseria de la condición de aquellas mujeres, pero después de tres meses a ninguna le interesaba más el color de la piel. No solamente las habíamos arrebatado de sus esposos, de sus padres y de sus hermanos, sino también de la derecha.

La gran dificultad está en suspender por un momento la propia identidad, pero sin anularla, para tratar de encontrar lo que nos es común. Ese común en el que después las diferencias individuales sean valorizadas, es decir, debemos crear lo común para hacer valer las diferencias individuales, diferencias en cuanto diferencias y que permanezcan como diferencias.

A mí nadie me echó en cara que yo no era migrante aunque trabajaba con migrantes. No tuve ningún problema, y si se me hubiera presentado alguno, estoy segura de que todas las mujeres migrantes con las que trabajaba hubieran acudido a ayudarme. Esto no quiere decir que ellas y yo vivíamos en las mismas condiciones o que ellas no tenían más necesidad de que se les reconociera sus derechos —es más, yo lucho por

los derechos que ellas no tienen— ; lo que era nuevo era el tipo de transversalidad que se daba.

Tengo la impresión de que el proceso político es apasionante en Bolivia (aunque no sé mucho de su país porque es la primera vez que vengo y sólo por diez días). Sin embargo, la dificultad consiste en articular lo diferente con lo común; también está la dificultad posterior de crear nuevas instituciones para ese común, que sean instituciones de democracia radical horizontal, participativa y no de verticalidad estatal, pero ese es otro problema.

Lo que me interesa es la articulación entre lo diferente y lo común, y creo que las mujeres en este país son capaces de hacer aquello que los hombres no, es decir, jugar en el doble terreno de la diferencia y de lo común.

Tuvimos en Sucre una mesa de discusión con las asambleístas y con unas muchachas de Indymedia. Entre las mujeres asambleístas había cinco que eran indígenas. Hicimos una mesa de autonarración y fue bastante interesante porque después de un momento, estas mujeres ya no sabían cómo definirse, aparte, claro, de como mujeres e indígenas, una como campesina, otra como migrante y una tercera que decía que había participado en El Alto cuando hubo muertos. Aun así todas estas mujeres no lograban definir qué es lo que eran, y ¿quién les pedía que lo hicieran?, ¿por qué tenemos que elegir qué ser, cuando podemos ser todo eso junto y podemos crear también nuevas transversalidades?

Es evidente que una indígena es diferente a una mujer blanca de Santa Cruz, pero ¿quién dice que ambas no viven la misma

violencia, ya sea en el terreno específico de la discriminación familiar o en el acceso al saber o a la política?
Existen muchas mujeres blancas políticas "plantas verdes" (es decir, mujeres de adorno).
Si ustedes arrebatan a las mujeres el discurso de la autonomía cruceña, la autonomía cruceña termina, se cae, y yo creo que es en este terreno en el que las mujeres se pueden mover. Y para terminar, si ustedes hacen eso, el sujeto político que van a formar ya no es más individualizable o identificable, y es eso lo que el poder detesta. Esa es la resistencia más fuerte.

Devenir minoritario y devenir mujer

Mi lectura de Foucault es una lectura a través de Gilles Deleuze, de quien he sido discípula. En un libro de Deleuze de los años ochenta, que se llama *Mil mesetas*, se utiliza la expresión "devenir minoritario", pero hay también otras como "devenir animal" y el "devenir mujer". El libro tiene páginas muy hermosas en las cuales Deleuze explica lo que significa devenir minoritario. Para él, minoritario no implica una idea cuantitativa, y tiene razón porque, por ejemplo, en los Estados Unidos existen políticas de identidad que son muy duras y bastante esencializadas en las cuales no basta sólo con ser mujer o negra o hebrea o lesbiana.
Devenir minoritario en Deleuze es todo lo contrario, no es ser numéricamente menor a la mayoría, es simplemente aprovechar o rechazar las estructuras de poder: la verticalización, la

jerarquización, la identificación. Para él, necesitamos salir de estas estructuras que pretenden identificarnos a través de sus documentos o representarnos a través del representante, de un representante que generalmente es blanco y hombre, que pretende hablar por todos, que tal vez habla bien, aunque muchas otras veces habla muy mal.

Devenir minoritario es otra expresión de lo que Negri denomina éxodo, "el irse", que es un término metafórico porque no significa escaparse, sino salir de las estructuras de poder e inventar otras nuevas. Por ejemplo, el movimiento de los movimientos en Europa, que en un primer momento se organizó como un movimiento en contra de la guerra en Irak, y que surgió porque era imposible hacer valer las razones de la paz a través del recurso de la representación política, de la política estatal.

Nos hemos salido de la organización del poder estatal, hemos hecho el éxodo, nos hemos denominado a nosotros mismos "minoritarios", aunque éramos un montón, éramos millones. El devenir minoritario es el otro nombre de la multitud. El devenir mujer es lo que significa "ser mujer" a partir de la propia condición histórica y también local, porque ser una mujer en Bolivia no es lo mismo que serlo en New York, en Roma o en Sicilia, ya que existen no sólo localizaciones geográficas, sino temporales. El devenir mujer significa analizar esa experiencia en lo negativo y lo positivo, aquello que hemos sufrido pero también aquello de lo que somos capaces de producir y proponer a todos aquellos que quieren el devenir minoritario, a todos los otros, incluidos los hombres.

Hacia una ontología de la multitud

Hago una diferencia probablemente bastante artificial, aunque creo que también bastante eficaz, entre el poder y la política o, en términos de Negri, entre el poder y la potencia. El poder se define, en términos de Foucault, de una manera muy simple cuando dice que "el poder es la acción sobre la acción del otro". Esta definición implica que el poder siempre es segundo y se aplica en una forma de gestionar la acción de los otros que canaliza u obliga, aunque también necesita de la libertad de los hombres para poderse aplicar y, además, limitar esa libertad. El poder no produce nada por sí mismo, es solamente una aplicación. Si nosotros respondemos al poder en términos de poder, hacemos el contrapoder, es decir, inventamos la alteridad del poder, que sigue siendo un poder, y necesitamos introducir algo que rompa con esa asimetría.
La resistencia y el poder no son la misma cosa porque la resistencia es capaz de hacer algo que el poder no puede y no sabe hacer. La resistencia crea subjetividad, nuevas formas de vida, un nuevo ser o una nueva existencia, nuevas formas de vivir, de hablar, de intercambiar y de amar, de producir valor; es una cosa bastante material e inmanente.
En el vocabulario clásico de la filosofía, el producir un ser nuevo se llama ontología y la ontología es el discurso filosófico de la producción del ser, no es una cosa metafísica o trascendente. La mistificación del poder masculino se ha basado en hacernos creer que la ontología o estaba en las manos de la creación divina y no involucraba a las mujeres, o

estaba en el vientre de la mujer, en su capacidad generativa, y que la única forma de crear nueva vida era haciendo hijos. Es cierto que es una forma de crear vida, pero hay otras formas, como el hacer comunidad, luchar juntos, inventar formas de solidaridad y modificar la relación con el otro; todo eso es producir vida, todo eso es la ontología.

Entonces devenir mujer de la política es una otra relación de la política en la que la mujer no quiere el poder, no quiere el Palacio de Invierno; eso no le interesa. Lo que quiere es la palabra, quiere el espacio, quiere lo común con los demás, que no son mujeres. Un común capaz de hacer produciendo nuevas formas de vida sería una ontología de la diferencia infinita, una diferencia multitudinaria, una ontología de la multitud.

4 | Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento

Diálogo entre Simón Yampara, Michael Hardt, Pablo Mamani, Giuseppe Cocco, Juan José Bautista, Judith Revel y Luis Tapia, Vicepresidencia de la República, La Paz, 9 de agosto de 2007

Simón Yampara

Una impresión general de todo lo que el título del Seminario indica, "Pensar el mundo desde Bolivia", me ha estado haciendo pensar lo siguiente: ¿acaso había que pensar el mundo desde Bolivia? Cuando para pensar el mundo (inclusive para pensar Bolivia) deberíamos decir pensar en el *Kollanasuyu*[1] primero, y creo que recién podríamos hacer una especie de *tinku*[2] respecto del mundo. A qué va esto: yo pienso que hay un problema del academicismo y del cientificismo en relación con el mundo porque son cosas que nos vienen como fotocopias, pero fotocopias ilegibles en el mundo académico, lastimosamente.

1. La ciudad de los kollas, territorio que podríamos ubicar geográficamente en el altiplano paceño especialmente.
2. Espacio de encuentro ritual y comunitario donde dos parcialidades resuelven sus contradicciones.

Este es un problema para cultivar el conocimiento, la ciencia, pero ¿cuál es la fuente? Pienso que estamos acostumbrados a leer una sola matriz civilizatoria cultural, la matriz occidental centenaria de este espacio republicanizado y nacionalizado. Probablemente esa es la matriz con la cual cultivamos nuestros conocimientos. Pero dejamos de lado la otra matriz civilizatoria ancestral milenaria, con semillero en Tiahuanacu y en el incario. Es decir que aquí se cumple lo que afirma Domique Temple: "el descubrimiento ha sido un encubrimiento", que sigue hasta ahora.

Hoy día, en Bolivia, vemos que en la expresión política no salimos de la bipolaridad derecha-izquierda. Los aymaras, los quechuas, los kollanas no somos ni de derecha, ni de izquierda, ni en pensamiento, ni en ideología, pero nos hacen creer que sí, y entonces, ocasionalmente, estamos camuflándonos. Por eso debemos preguntarnos: ¿entonces, qué somos?

Aquí hay un problema de enfoque, de cómo miramos. Una cosa es mirar con la matriz occidental de la unidad y otra cosa es entender la paridad armonizada. Nosotros estamos acostumbrados a manejarnos de la saliente al poniente del sol, del *urin*, *aran* y del *taypi*[3]. Mientras que a través de la otra lógica nos manejamos con tesis, antitesis y síntesis. Hay un problema cuando comparamos la síntesis con el *taypi*. ¿Cómo lo hacemos?, ¿el *taypi* es lo mismo que la síntesis?, ¿síntesis es lo mismo que *taypi*? En mi criterio, no, y eso obedece a

3. Urin=arriba; aran=abajo; taypi=centro.

lógicas, a matrices distintas. Cuando a mí me dicen unidad, yo estoy pensando en la paridad, pero cuando hablamos de unidad desde un punto de vista occidental, es como hablar de una pieza suelta. De ahí viene toda una concepción política del individuo.

Cuando yo pienso en la *pacha*, 'pa' quiere decir dos, 'cha', doble fuerza y energía. ¿Por qué tiene que ser como un número uno?, ¿'uno' es igual a 'uno' o 'a' es igual a 'a' sin ser igual a 'b' o 'c'?, ¿por qué? Éste es un problema de estructura, y aquí voy a la cuestión del formato: ¿cómo estamos formateados? En otras palabras ¿cómo estamos estructurados mentalmente? Básicamente estamos formateados en base a la lógica unilineal, unilateral, y así llegamos a un monoculturalismo que está guiado por un monismo jurídico. Hoy día nos damos cuenta de eso, no lo aceptamos y tratamos de acomodarnos. Lo que ahora queremos hacer es abrir una especie de abanico: desde esa posición uni queremos pluralizar, abrir un poquito. Decimos: "nos daremos el barniz de que somos pluri, somos multi, pluri-multis", pero creo que en el fondo, no salimos de esa matriz.

Voy a usar una metáfora para explicar: la metáfora es el *jaqi*[4], la interacción hombre-mujer, que, básicamente, es la institucionalidad de la familia. Para hacer el amor están por lo menos el hombre y la mujer. Reconocemos que somos diferentes en

4. En las comunidades aymaras, *jaqi* significa persona o gente, pero para ser tal debe cumplir con sus responsabilidades con la comunidad.

sexo, en percepción y en muchas cosas y, sin embargo, hacemos la unidad de la institucionalidad de la familia y al hacer la unidad, hacemos también la complementariedad.
Esa lógica es lo que falta, lo que no está presente o está ausente, y que lastimosamente está encubierta en el círculo, en el ámbito de los intelectuales. Por eso me pregunto: ¿pensar el mundo desde Bolivia? Bueno, en esta lógica probablemente sí lo vamos a hacer, pero yo prefiero pensar en la paridad de las cosas. Por eso digo desde el Kollanasuyo o Tahuantinsuyo, pensar el mundo con las energías del Polo Sur, y no quiero pensar solamente con las energías del Polo Norte, donde hasta la estrella es una sola, mientras que aquí las estrellas son de tipo comunitario. Esa concepción sigue circulando al lado del academicismo y del cientificismo, sigue circulando la colonialidad del saber. Generación tras generación somos prisioneros de eso, lastimosamente nos formatean de esa manera, ¿no? Movimiento de los movimientos, ¿qué es movimiento de los movimientos sin identidad?, ¿qué nos quiere decir movimiento de los movimientos?, ¿la estática de la estática, qué es? Para mí, movimiento es simplemente el *urin*, el *aran*, para mí esa es dinámica, eso me hace mover, me hace buscar armonías, pero un movimiento de los movimientos así en el vacío, no es nada. Estoy seriamente preocupado por eso.
Probablemente recién ahora, después de los quinientos años, despertamos un poco de una especie de *chaki*[5] colonial. Ésta

5. Resaca.

es la situación, porque hay un redespertar; unos hemos despertado más temprano y otros están despertando recién y nos traen cosas para seguir en esta situación de colonialidad del saber. Esto es lamentable, y yo no veo aportes a ese nivel, no veo reflexiones. En esa matriz, en esa crisis epistemológica, hay todavía avances, pero creo que necesitamos sacudirnos de eso y encaminarnos por otra vía, por otro proceso, porque hacer ciencia es simplemente hacer un juego axiomático y no es cultivar la tabla de verdades.

Hasta sobre la metodología debemos reflexionar seriamente, ahí incluso. Quiero escapar de la colonización mental que nos ha hecho el marxismo también. El marxismo ha sido la segunda era después del cristianismo, ha venido a colonizarnos la mente, la mente de los kollanas, la mente de eso que llaman indígena, indio.

Entonces, queda una maquinaria como sistema de repetidores que hoy nos quiere convertir en competitivos para el sistema, pero no somos competitivos para la otra matriz, hasta somos analfabetos para ella. Los grandes doctorados con títulos de Harvard o de la Sorbona no pueden entender una cosa que es concreta: el *qatu*[6], por ejemplo en la Feria 16 de Julio en El Alto de La Paz, que en la matriz occidental la ponen simplemente en la bolsa de la economía informal, cuando de eso depende la vida de tantos alteños. Sin ese *qatu*, ¿qué sería de El Alto de La Paz?

6. Lugar de intercambio.

Ese es el problema, el de cultivar solamente la materialidad de las cosas y olvidar o dejar para la religión la otra dimensión complementaria, que es la espiritualidad. O sea, la vida está compuesta por la materialidad y la espiritualidad, son como el hombre y la mujer: complementarias y no separadas. A título de especialidad, muchas cosas se han fragmentado, no sólo se ha descuartizado a los héroes, sino al pensamiento. Nosotros nos manejamos más holísticamente, más integralmente. Por ejemplo, el problema de territorio lo entendemos como un *uraxpacha*[7] , que tiene que ver con la dimensión de la profundidad y con la dimensión de la altura, y no solamente el territorio entendido como una capa arable de treinta centímetros de espesor.

En otras palabras, quiero decir que abramos nuestra mente y nuestro corazón a otros horizontes, a otras epistemologías; no nos conformemos solamente con la epistemología tradicional que existe en busca de lo más moderno, lo más avanzado, cuando resulta que probablemente es la tradición colonial más atrasada. Un ejemplo: los descubrimientos actuales dicen que el planeta Tierra tiene *ajayu*[8], pero para nosotros no es ninguna novedad porque lo sabemos desde hace siglos y desde que nosotros hemos tenido razón: siempre estamos *ch'allando* a la Pachamama[9].

7. Territorio enfocado desde un paradigma ecológico.

8. Alma.

9. Ofrenda de reciprocidad a la Madre Tierra.

Entonces, el manejo de la energía material y el de la energía espiritual son elementos muy importantes que tenemos que tener presente, y no he visto esa situación en los debates, por lo menos en los de estos tiempos. Otro ejemplo: nosotros decimos *paquchuyma*, unos traducen como "de todo corazón", pero el significado es "con todo el pulmón articulado al corazón" que es donde se hospeda precisamente la cuestión de los *ajayus*.

Por el otro lado, cuando hablamos de *suma qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra el paradigma de *suma qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir, que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *suma qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario. Eso tiene que ver también con el sistema educativo, porque está orientado a alimentar la colonialidad del saber para mantener las estructuras y pensamientos coloniales en nuestro país.

Michael Hardt

Para nosotros está claro que no se trata de pensar el mundo desde Bolivia, sino pensar Bolivia desde afuera. Estamos aquí para aprender, y tengo una pregunta sobre la palabra descolonización, que creo que es central en el proceso boliviano y también en el proceso de las Américas.

Descolonización del pensamiento por lo menos en tres materias, en tres niveles. Es cierto que hay hoy día una descolonización a nivel político, una descolonización de las estructuras mediante una lucha contra el poder colonial que viene de hace quinientos años; también hay una lucha histórica contra el imperialismo que tiene algo que ver con esta descolonización del poder; de igual forma, la lucha contra la colonialidad del Estado boliviano, del brasileño, etcétera.

Hay un segundo nivel, que quizá es más importante para la discusión de hoy: la descolonización en el ámbito académico. Los grandes autores latinoamericanos que conozco: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y también los intelectuales bolivianos son representativos de una lucha intelectual contra el eurocentrismo occidental en el pensamiento, que es todavía muy importante en este ámbito.

En tercer lugar, también hay una descolonización del pensamiento y las prácticas revolucionarias, de las luchas progresistas. Esto quiere decir que durante un largo periodo la trayectoria revolucionaria fue desde el Norte hasta el Sur. Quizá el más importante ejemplo sea Mariátegui, que fue probablemente en su época el pensador comunista más sensible a la importancia de las formas comunitarias de los indígenas en Los Andes. Él también tuvo que ir a Europa para regresar y pensar la revolución aquí, en términos locales.

Según mi punto de vista, por la gente que conozco, creo que hoy día, y quizá desde hace veinte años, hay un flujo inverso, este flujo desde el Sur hacia el Norte para aprender la práctica del pensamiento revolucionario. Ahora los jóvenes

de Europa y de Norteamérica tienen que venir al Sur para aprender la práctica y el pensamiento revolucionario; tienen que venir a El Alto, tienen que ir a Chiapas, a la Argentina, para aprender y volver a sus casas para hacer prácticas y pensamiento revolucionario.

Entonces, son tres niveles muy importantes de esta descolonización del pensamiento, del saber, de la epistemología, como decía el compañero.

Creo que son límites más de la palabra que del pensamiento. Creo que ustedes tienen ya un pensamiento que está mucho más allá de estos problemas, que son los siguientes: respecto del tercer tema me parece que la simple inversión de estos flujos no es suficiente, es decir, que no fue verdad que todas las invenciones del saber, del pensamiento, de la práctica revolucionaria fueran producidas en el Norte; no es verdad que Europa sea el único lugar en el cual se pueda inventar algo; pero esa fue la idea del eurocentrismo. De la misma manera, no es verdad hoy que el único lugar en el que se puede inventar el pensamiento sea el Sur; una simple inversión no es suficiente.

En el segundo aspecto, el desde hace muchos años muy conocido rompecabezas entre lo global y lo local. Cuando se insiste en la importancia de un pensamiento local es necesario siempre pensarlo desde un ámbito en el que las comunicaciones van mucho más allá de lo local. Eso representa una dificultad que tenemos de diferentes maneras.

Otra idea que quería plantear y me parece muy importante, aunque tal vez sea solamente un problema terminológico,

es que la descolonización es solamente una idea negativa, es decir, solamente la idea de quitar algo de dominación. Para mí, por lo menos, no es suficiente esta idea de descolonización en sí misma. Quitando la dominación del eurocentrismo o de la colonialidad, lo que queda ahí no es suficiente. Para mí es importante también la invención, es decir que lo que ya existía tradicionalmente no es suficiente. Más allá de quitar lo que domina, hay que también transformar el pensamiento tradicional. Entonces, quizá ustedes ya tienen términos lógicos para eso, pero eso implica ir más allá de sólo quitar algo que nos bloquea, que nos obstaculiza el pensamiento.

Pablo Mamani

Yo he trabajado el tema de la multitud, en realidad, de las multitudes en plural, que es un concepto conflictivo cuando uno habla sólo de la multitud en singular. Quisiera hacer dos apreciaciones puntuales sobre el momento político, social e histórico que vive Bolivia particularmente.
Creo que estamos entre dos momentos históricos fundamentales: entre aquel momento de la emancipación colectiva desde los barrios, los ayllus[10], las capitanías, los sindicatos,

10. Conjunto de comunidades que controlan distintos pisos ecológicos para obtener una producción variada y complementaria.

por una parte, que son una poderosísima forma de articular territorialmente la lucha social y, en muchos sentidos, colapsar la territorialidad del Estado colonial, apropiarse y gestionar esos espacios como propios. Es el caso de Achacachi[11], del cuartel de K'alachaka[12], de los cuarteles aymaras del kilómetro 7, de Julián Apaza[13] en el camino a Desaguadero o las formas que aparecieron en Ayo Ayo. Por otra parte, desde mi lectura, estamos en un proceso de expropiación de estas fuerzas sociales, de estas luchas territorializadas de los movimientos indígenas y populares desde el propio gobierno de Evo Morales.

Es decir, tenemos dos cosas: esa poderosísima emancipación colectiva de proyectos históricos, planteamiento de demandas económicas, de mejores condiciones de vida en un Estado colonial y, a la vez, ese proceso provocó, en este escenario y en este momento, la posibilidad de expropiación de los poderes colectivos, de los que llamo los microcentros de la lucha indígena popular, dispersos en el contexto del propio Estado y en la sociedad. Esta expropiación significa

---

11. Región que se convirtió en el centro o la capital de los levantamientos aymaras desde el año 2000, que marcaron el horizonte político del proceso actual.

12. El cuartel de K'alachaka lleva el nombre del cerro que queda en la entrada de Acha cachi; fue organizado en 2001 con decenas de miles de personas de toda la región aymara para estructurar un verdadero ejército indígena dispuesto a resistir en el blo queo de caminos al ejército regular boliviano y reinvindicar los derechos de los pueblos indígenas y originarios.

13. Julián Apaza asumió el nombre de Tupac Katari en el levantamiento menciona do arriba.

que esta lucha no vaya más allá de la reforma del Estado colonial, que no vaya a transformar sustancialmente el Estado como una institución de relaciones de fuerza de la sociedad. Para mí es importantísimo entender estos dos niveles, que son a la vez como dos fuerzas que están conviviendo en conflicto permanente.

Está claro que el Estado colonial y las elites en Bolivia, particularmente las de rostros blancos, digámoslo así, han sido puestas en crisis por medio de una acumulación histórica que vino desde los kataristas, en los años sesenta y setenta, o incluso desde mucho antes, desde 1780, en la Colonia. En esta acumulación de la memoria histórica —pero además en una acumulación de repertorio y acción colectiva, repertorio del discurso, de estrategia del manejo de la geografía, de las maneras de negociar con los poderosos— se puso al Estado en una situación realmente difícil, hasta que tuvo que enfrentarse dentro de sí mismo (en febrero de 2003, el Ejército y la policía estuvieron enfrentados entre sí en la Plaza Murillo), con las elites fraccionadas o divididas entre sí. A estos procesos de emancipación colectiva —que en Bolivia es prácticamente indígena y popular por su composición poblacional e histórica—, a esta lucha yo llamo territorialización de la lucha indígena.

El Estado, antes del gobierno de Evo, tenía claramente la capacidad de disolver, fragmentar, fracturar esas institucionalidades del Estado y quitar legitimidad, consenso, autoridad moral al gobierno y a su capacidad de seguir actuando en nombre de los intereses generales de la sociedad. El Estado

pudo revelar estas prácticas como mentira, como una gran mentira histórica.

Fue muy importante la invención de un yo colectivo fuerte que en este momento está de pie; nosotros los indios, nosotros los Alteños, nosotros los cocaleros, nosotros los aymaras, un yo colectivo que ha ido creando un escenario histórico fundamental, del que, por supuesto, es efecto la elección de Evo Morales el año 2005 con el 54 por ciento.

Entonces, desde la otra vereda hay que preguntarse: ¿cómo es que no llegamos con esta potencia social a un proceso que vaya más allá de la reforma?, ¿qué pasa con la multitud o con las multitudes?, ¿son susceptibles de ser manejadas, de ser manipuladas, o tienen también la posibilidad de emanciparse desde el centro mismo del Estado o desde la frontera entre Estado y sociedad, o desde fuera del Estado? Creo que nuestras multitudes aquí en Bolivia juegan a la vez con esas dos opciones.

Respecto al proceso de expropiación de las energías sociales, por ejemplo, la Asamblea Constituyente nunca fue una esperanza, aunque para mucha gente sí lo fue, y por la forma en que están planteadas las cosas, este proceso ya es un desafío. Cómo es posible pensar desde adentro mismo del Estado contra el Estado —es evidente que pensar fuera del Estado es mucho más fácil—, pero esto se presenta como un dilema entre reformar o destruir el Estado.

Entonces, hay una especie de espaciamiento de los proyectos o un proceso de vaciamiento de proyectos de autodeterminación sociales e indígenas, particularmente aymaras. El mundo

aymara, la lucha aymara, planteó desde K'alachaka, desde Tupac Katari, desde Zarate Willka[14], un proyecto de autodeterminación social, de autogobierno nacional-territorial de todos los pueblos; una especie de confederación de pueblos en función de un gran Estado o una confederación de estados indígenas. Esa posibilidad, para mí, está siendo vaciada.

Nuevamente hay que estudiar el Estado del 52, las lecturas de Zavaleta Mercado y Fausto Reynaga. La lógica de lo nacional-popular, la lógica del nacionalismo revolucionario, como ideologías que son muy bien manejadas para escenificar simbólicamente el mundo indígena en el espacio del poder, para vaciar, sin embargo, los contenidos de lucha o de rebeldía de ese mundo en función de un Estado que no va a cambiar mucho. Creo que destruir el Estado es difícil pensarlo desde dentro del Estado.

Yo quisiera plantear esas dos ideas básicas, seguramente para discutirlas después, que Bolivia vive en estos momentos, estas dos grandes tensiones. Cuando hablo de lo último no quiero decir que las fuerzas sociales están derrotadas o están completamente encapsuladas. Hay niveles e instancias y lugares y movimientos que se mantienen, como diría, fuera del Estado, fuera del gobierno, por suerte. Por otro lado, está esta perspectiva de sólo hacer una reforma al Estado colonial.

14. Zarate Willka es el líder del levantamiento aymara de 1899 durante la Guerra Federal.

Giuseppe Cocco

Pienso que esta mesa es muy interesante en relación con las interacciones, el debate y la polémica que se inicia aquí y que puede continuar.

Voy a hacer una pequeña contribución, que no es suficiente para un diálogo más completo, porque este tipo de reflexiones necesita más trabajo, más conocimiento y una cavilación más madura para no hablar de manera superficial. Entonces voy a hablar un poco desde mi punto de vista, el punto de vista híbrido de alguien que ahora vive y trabaja en América latina, en Brasil, pero no en Bolivia.

Para pensar esta problemática de la colonialidad del poder y de la descolonización, podemos decir lo siguiente: en el período de la hegemonía del poder colonial y de la colonialidad del poder, tenemos una noción de devenir de América latina. La perspectiva de América latina, de cada país de América latina, ha sido un proceso de modernización, de integración, de una dinámica desde la periferia hacia el centro, marcada por el proceso de desarrollo de industrialización y de occidentalización. La construcción de la ciudadanía moderna estuvo basada necesariamente en la integración y la reducción de la diversidad del continente, de cada país, de cada territorio, de cada localidad; dentro de la figura unitaria de pueblo, de pueblo nacional y de pueblo eventualmente latinoamericano. Es decir que la sociedad abigarrada constituía una definición negativa, algo que resultaba ser del pasado en la sobreposición de lo moderno-arcaico.

Hablando de una manera muy sencilla y esquemática, creo que estamos viviendo el quiebre de esa línea unívoca de la colonialidad del poder. Para discutir lo que pasa con el quiebre de esa linealidad de progreso de Bolivia, de Brasil, de América latina, necesitamos pensar en quiénes quebraron esa línea y cómo se quebró; resulta importante verlo. Creo que cuando nosotros pensamos en las ambigüedades, las dificultades de los pasajes, desde las luchas hacia los gobiernos, tenemos una dinámica continental, eventualmente desde México hasta la Argentina. Tenemos una dinámica continental en el nivel político de los gobiernos, que es determinado por las luchas, por quiebres diferenciados, múltiples, abigarrados, desde las luchas de los obreros paulistas en Brasil, que llevaron a Lula al poder, hasta las luchas de El Alto o Cochabamba y de los aymaras, de los indígenas hasta los piqueteros argentinos, muchos de los cuales son migrantes bolivianos , que son parte de otros éxodos. Esta subjetividad del quiebre, la dinámica del quiebre, es muy importante en relación a la dinámica del proyecto del desarrollo y del proyecto colonial, para intentar crear un contexto para el debate sobre la descolonización y los desafíos de los nuevos gobiernos y de los movimientos. Podemos decir que lo que hoy día está aconteciendo a partir de este quiebre —el devenir mundo de América latina, de Bolivia, de Brasil y de la Argentina— se transforma en ese sentido como el mismo mundo que se construye en este continente; es cada vez más un devenir propio de América latina.

La tarea de los países del norte tiene que articularse con la multiplicidad, con la diversidad. Entonces, tenemos como

perspectiva la posibilidad de pensar ese quiebre de la línea del desarrollo y de la colonialización a partir de las condiciones que esas luchas definieron para los gobiernos; en los movimientos, la posibilidad de pensar la producción de la lucha, la organización de las luchas y la organización de la producción de la movilización productiva como algo que depende del mismo mecanismo. Luchas territorializadas capaces de constituir un territorio, como sucedió aquí en El Alto, en el Altiplano, etcétera, y luchas como las que se dan en la Argentina con los piqueteros, son luchas que tienen elementos inmediatamente productivos.

Son esas las condiciones materiales y subjetivas para pensar más allá del Estado y también más allá del capital. En esa medida podemos pensar que la sociedad abigarrada, a partir de ese quiebre, de ese desplazamiento, deje de ser una noción negativa que debe pasar a ser algo del pasado, que necesita ser resuelta. Por el contrario, pasamos a pensar la sociedad abigarrada como afirmación, como multiplicidad y también como hibridación potente. No se puede pensar en un elemento multiculturalista de mosaicos de pequeños Estados, de pequeñas realidades separadas, sino en una multiplicidad que se alimenta de las relaciones continuas entre los elementos diferenciados y diversos de las sociedades que se movilizan a partir de ese quiebre del proceso de homogeneización bajo las relaciones coloniales y capitalistas.

Entonces, mi contribución a este debate sobre la descolonización sería: transformar en términos positivos la problemática

de la sociedad abigarrada y abrir la problemática del multiculturalismo a la perspectiva de la hibridación.

Juan José Bautista

En mi perspectiva, el problema que empezamos a vivir en Bolivia desde el año 2005 se comenzó a configurar desde fines de la década de los setenta y principios de la década de los ochenta. Concretamente, después de noviembre de 1979 y de julio de 1980, que significó el fracaso de los movimientos de izquierda, cuando la derecha había sepultado una tradición que en la década de los años setenta había propuesto configurar un nuevo proyecto para Bolivia.

A nosotros se nos apareció con fuerza una hipótesis que deducimos a partir de Zavaleta: ¿por qué Bolivia y países como Bolivia aparecen de modo incognoscible desde la perspectiva del concepto de ciencia europeo-occidental? La razón es porque en el intento de la ciencia social o de nuestros cientistas sociales de conocer Bolivia desde la perspectiva del concepto de la ciencia producida en Europa, Estados Unidos y en la tradición moderna, sociedades como la boliviana no se podían conocer. Entonces, este intento nos movió a cambiar la perspectiva de la investigación en el sentido de que ya no se trataba de pensar Bolivia desde el concepto que la modernidad occidental había desarrollado, sino empezar a pensar desde los problemas que Bolivia nos planteaba. En ese sentido, surgió el proyecto de pensar desde Bolivia y no pensar a Bolivia desde el concepto

de ciencia que la modernidad había desarrollado. En ese intento nos topamos inmediatamente con la obra de Zemelman —a quien siempre consideramos uno de los epistemólogos más importantes de América latina— a partir de la perspectiva epistemológica en el sentido de revisar y de cuestionar el contenido de los conceptos y las categorías que sostenían la teoría producida por Europa occidental.

Sin embargo, este intento nos llevó a revisar los contenidos no sólo formalmente, sino también históricamente. En esta búsqueda nos topamos con la obra de Enrique Dussel, que la trabajamos durante muchos años. En ella empezamos a ver el encubrimiento y la formalización que la ciencia europea hacía de la historia. En otras palabras, de la constitución de la Europa occidental en el sentido de que la modernidad es imposible sin la barbarie que ella produjo en el Tercer Mundo, especialmente en América latina. No se hubiera podido entender la formalización que había producido la ciencia europea occidental sin esta historia específica, negada explícitamente desde este tipo de concepto de ciencia.

Una vez que descubrimos en la tradición de las investigaciones de Dussel el por qué es necesario producir otro concepto de historia distinto al de la concepción que la modernidad ha producido, y en la que nuestros pueblos, nuestras comunidades, siempre aparecen como inferiores, siempre aparecen como premodernas, como menos racionales, como lo afirma Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*.

Fue entonces que empezamos a darnos cuenta de que si seguimos partiendo del concepto de ciencia y de racionalidad

que había producido la modernidad, siempre íbamos a aparecer en desventaja como los "a ser superados". Como dice Habermas, de lo que trata la teoría sociológica es del pasaje de las sociedades premodernas a las sociedades modernas. Entonces, nosotros siempre aparecemos como sociedades premodernas, y hacer ciencia social quería decir la forma en que se han trazado las crisis de nuestras sociedades premodernas, porque el supuesto era que la modernidad era lo racional, lo superior, etcétera.

En un intento de diálogo con Apel empezamos a ver que el problema no estaba tanto en la ciencia, sino que especialmente la concepción de ciencia social, y también la de ciencia natural, estaban fundamentadas o tenían un tipo de fundamentación formal que justificaba y argumentaba una forma de proceder respecto de la razón a la que denominamos "racionalidad occidental". Si no se cuestionaba esta formalización de la racionalidad occidental, era imposible cuestionar el concepto de ciencia que había producido la modernidad.

Luego empezamos a dialogar sistemáticamente con la obra de Levinas y después de eso, con la obra de Hinkelammert, observando, en primer lugar, que la modernidad occidental constituye a la naturaleza como objeto y que este tipo de concepción es pertinente para la modernidad occidental y que a partir de la constitución de la naturaleza como objeto, puede cosificar todas las demás relaciones sociales. De ahí que, a partir de Levinas, se podía desmontar este tipo de racionalidad que se llama fenomenológica porque simplemente se desarrolla a partir de lo que ella ve.

Pero en este intento de querer pensar desde las tradiciones de nuestras culturas descubrimos que la racionalidad que se desprende a partir de otros mundos de la vida estaba fundamentalmente relacionada con el diálogo al que llamamos comunitario, y no solamente social, como un reconocimiento explícito de la subjetividad como realidad que era negada en tanto dimensión, no solamente por el racismo proveniente de Europa, sino por la relación sujeto-objeto en la cual lo occidental siempre aparecía como sujeto y nosotros aparecíamos como objetos. Es decir, los que tenemos que aprender aquello que los sujetos con capacidad de razón han aprendido.

También, este intento de cuestionar la justificación última del por qué lo moderno europeo occidental es lo superior, lo mejor, lo máximo, lo más racional, etcétera, nos llevó al encuentro con la obra de Franz Hinkelammert, a quien personalmente considero como el Marx del siglo XXI. En su obra él hace una evaluación ya no solamente de la naturaleza encubridora y éticamente perversa de la modernidad, sino de la tradición occidental. Se puso a hacer una historia mucho más anterior del surgimiento de la modernidad; a través de esta obra, tenemos un diagnóstico de la modernidad, pero también de la tradición occidental. A partir de ella podemos empezar a mirarnos a nosotros mismos desde la posibilidad del desarrollo de otro concepto de razón o de racionalidad, que explícitamente tiene una pretensión de universalidad. Reconocemos que todo conocimiento empieza siendo local y, en la medida de su desarrollo, aspira a tener una dimensión de universalidad; pensamos que el tipo de conciencia europeo

occidental no es universal en sí mismo, pero que sí tiene la pretensión de universalidad. Entonces, podemos plantear y desarrollar nuestras culturas, la necesidad de recuperar la concepción que de la naturaleza se tiene desde hace milenios, en sentido de que la naturaleza no es objeto sino que es otro sujeto participante en la producción, reproducción, la ampliación y el desarrollo de la vida de a quienes les ha sido negada sistemáticamente por la modernidad occidental. Es importante desmontar este tipo de relación fundante que es arquímeda en el pensamiento moderno, que se da en la relación sujeto-objeto, por lo cual, vista desde la perspectiva del mundo andino amazónico, es irracional pues no se puede pensar la naturaleza como objeto. Desde nuestra perspectiva se deduce la posibilidad de producir un concepto de racionalidad con pretensión de universalidad mucho más racional que el concepto de racionalidad de lo lógico instrumental que ha desarrollado la modernidad. En eso estamos en franca discusión con el Weber de Habermas y hasta con el Marx de Habermas.

Ahora, después de la investigación que hemos hecho de la obra de Dussel, a quien consideramos como el estudioso más completo de la obra de Marx, sostenemos la hipótesis de que el siglo XX no entendió a Marx, simple y sencillamente porque no entendió a Hegel, y además por los prejuicios jacobinos de la modernidad occidental, en sentido de que ésta piensa que para hacer ciencia no hay que creer en nada, que los mitos, las creencias, las cosmovisiones son inherentes a la razón. Por esto, sin mitos, sin la capacidad simbólica propia de los

sujetos humanos, es imposible desarrollar la racionalidad más allá del concepto estrecho que la modernidad occidental ha desarrollado.

Así, cuando llegamos al año 2005, cuando irrumpe un gobierno como el de Evo, de pronto cosechamos las hipótesis que estábamos desarrollando sobre las características del proceso que recién emergía en Bolivia. Son sospechas no muy claras todavía, no muy desarrolladas, pero ya empezamos a configurarlas. Una de ellas es la siguiente: en Bolivia se está produciendo la crisis de la concepción desarrollada por la modernidad acerca de la nación, del Estado, de los pueblos, de la vida. Simple y sencillamente, por un juicio de realidad. en el diálogo a partir de Hinkelammert asumimos el concepto de juicio de hecho. Por eso afirmamos positivamente nuestras culturas ancestrales, no por motivos culturalistas, sino por juicios de realidad. Los juicios de realidad, en el sentido en el que los entendemos, no son juicios de hechos ónticos que se refieren a parcelas de la vida, sino juicios de hecho que tienen que ver con la realidad.

Por eso llamamos realidad, después de quinientos años, a aquello que ha producido la modernidad occidental: un Tercer Mundo similar o comparable a Bolivia. Es decir que ha producido la destrucción más sistemática, primero, de la naturaleza, y después, del trabajo humano. Nunca ha habido una acumulación de miseria a escala mundial y planetaria tan grave como la que ha producido la modernidad occidental. Una prueba de ello son las consecuencias de la forma de producción de la vida, del Estado que ha producido

la modernidad. ¿Por qué un Estado como el boliviano, un país con tanta riqueza, con tanta cultura, con tantos sujetos sociales comunitarios, con tanta vitalidad, es uno de los más miserables? Pero no solamente es el caso de Bolivia, es el caso del Tercer Mundo, básicamente del 70 por ciento de la humanidad. Entonces, cuando empezamos a pensar desde este horizonte de la realidad, lo que sea que fuere la universalidad o el fenómeno de la globalización aparecen de otro modo.

Sintetizando, en mi opinión, un proceso como el boliviano ya no se mueve en la dicotomía capitalismo-socialismo pertinente a la modernidad, porque ambos se proponían el dominio. El capitalismo como el dominio explícito de la naturaleza —y por eso ha producido la ciencia natural—, pero también del trabajo humano. El socialismo no se ha propuesto el dominio del trabajo humano, pero sí el dominio de la naturaleza y, por eso las subsiguientes crisis por las que ha pasado el socialismo real.

Como decía el señor Yampara, este proceso ya no se mueve en la dicotomía propia e interna a la modernidad, que es izquierda-derecha. Aquí empieza a deducirse otro tipo de proceso distinto al de la modernidad. En última instancia, en Bolivia se juega si es posible producir un concepto de comunidad o un concepto de Estado distinto al de la modernidad, si es posible producir la vida de modos no modernos, es decir, de modos no egoístas, de modos no irracionales, en los cuales la dominación no sea aquello que se deduce inevitablemente de la política, el saber o el poder. En ese sentido, nosotros no creemos que el concepto de poder

como *potentia* —esto lo tomo a partir de Spinoza pero en la tradición de Dussel— inevitablemente se vaya a fetichizar, aunque es posible que la *potestas* sí.

Nos referimos al poder como *potentia*, es decir los momentos fundacionales de la política que se pueden desarrollar en una perspectiva con pretensión fuerte de justicia. Si no creyéramos eso, no creeríamos en la posibilidad de construir mundos en los cuales fueran posibles sociedades más humanas y más justas.

JUDITH REVEL

La segunda intervención se ha referido a dos elementos fundamentales; el primero es el proceso de expropiación de las formas sociales de la lucha indígena, que ha sido un gran problema en la dimensión constituyente; el segundo es cómo podemos hacer en el Estado y contra el Estado, es decir, apoyar una instancia de reforma como la Asamblea Constituyente y, al mismo tiempo, tener un Congreso; tener a la vez un poder constituyente y un poder constituido.

Pero no quiero intervenir sobre esos dos puntos; quiero más bien hablar de la primera y de la tercera intervención. Es obvio que no venimos aquí como expertos o para hablar desde una posición occidental y tampoco como profesores universitarios. Las biografías incluidas en los programas del presente seminario no hablan en ese sentido, porque el punto común es definirse como un militante. Entonces, es evidente

que somos militantes occidentales y uno norteamericano, sería hipócrita ocultar esta realidad. Pero estamos aquí para aprender de las experiencias, para compartir y para producir comparaciones y no para dar lecciones.

Estoy perfectamente de acuerdo con la idea de una colonialidad del saber; obviamente, una gran parte de las categorías de las ciencias humanas son categorías coloniales. Hace algunos años hicimos un viaje a China con Michael Hardt y Toni Negri. El concepto de imperio era imposible de traducir al idioma chino, al igual que el concepto de devenir, y esto es interesante porque no sabemos cuál es la traducción específica. El hecho de hablar de otras culturas vuelve a cuestionarnos sobre la nuestra en nuestro contexto cultural, que es occidental. No es una casualidad que hoy la antropología cultural se haya convertido en el centro del discurso militante, es decir, la confrontación con el otro y la duda sobre sus propias aptitudes, la crítica de la universalidad que no existe en ningún lugar, ni en nuestro mundo, ni aquí tampoco.

La primera cosa: es obvio que hay que descolonizar, pero hay que pensar en la manera en que la colonización, especialmente en el saber, ha funcionado, y lo ha hecho en tres tiempos (les digo esto porque yo vengo de Francia, un país colonizador y que existe al lado de los colonizadores, y sé cómo funciona). El primer momento es un momento de identificación del otro como otro; el segundo es la descalificación sistemática de la cultura del otro, de su lengua, de sus categorías, de sus símbolos; y el tercero es un bloqueo

total sobre el acceso a la cultura dominante, por ejemplo, el bloqueo del acceso a la educación y la educación colonial. Los tres momentos juntos forman un mecanismo de exclusión, es decir, de aculturación con relación a la cultura dominante, y también de separación de la cultura dominante. Los migrantes con quienes trabajo en Francia no tienen cultura originaria, pero tampoco han accedido a la cultura dominante. La única cultura a la que tienen acceso es la cultura mercantil: Coca Cola, la televisión, los periódicos de moda, el dinero, las películas de producción americana. Sabemos cómo funciona eso. Yo no sé si el marxismo es un pensamiento colonial, no sé si la lucha de clases es un concepto colonial, o si el concepto de clase es un concepto colonial; lo que sé es que es improbable que exista una comunidad en el mundo donde no haya relaciones de poder.

Me encanta saber que el hombre y la mujer son complementarios en otra cultura distinta a la mía, pero no sé por qué soy la única mujer en una mesa de nueve hombres.

No sé tampoco por qué hago reuniones con mujeres indígenas y estoy aquí, en mesas redondas con mujeres indígenas y blancas que trabajan juntas sobre la comunidad de opresión, que no es la misma, y las situaciones son obviamente diferentes. No hay que producir una forma de identificación porque la realidad del poder se muestra en cada lugar, también en la relación con los amigos y en las parejas; ese es un tema interesante para discutir.

Dicen que es necesario deconstruir las categorías occidentales; estoy de acuerdo con eso. Pero los que citan a Habermas,

Levinas, Spinoza son ustedes, y si ustedes me permiten hacer referencia a Spinoza, en el libro *La ética* hay una definición de la indignación: "la indignación surge del odio, del mal que se hace a los otros". Es la indignación la que hace que seamos militantes, es esa indignación la que nos hace trabajar con migrantes aunque nosotros no seamos migrantes, o por la defensa de los derechos de los homosexuales sin que seamos homosexuales o venir aquí a Bolivia a hacer preguntas e intentar aprender. Es esa indignación, la que muestra el poder que va a producir también la militancia. No sé si indignación es un concepto colonial, espero que no, y no creo que lo sea.

LUIS TAPIA

Resulta difícil tratar de juntar todo; prefiero comentar un sólo aspecto que tiene que ver con la relación entre cambios en el conocimiento social y la constitución política de sujetos a partir de la diversidad de culturas que existen aquí y también en otros lados.

Se podría decir, pensando en el caso boliviano en las últimas décadas, que se ha desplegado una doble reforma, moral e intelectual. Una de ellas consiste en una sustitución de ideas liberales y neoliberales que han ido desplazando a las formas nacionalistas que eran el referente de comprensión del mundo y lo local, utilizando hitos históricos de la historia boliviana, sobre todo aquellos en los que ha tenido mayor peso la presencia de lo popular.

Durante los años ochenta y noventa, sobre todo en las ciudades, ha habido un proceso creciente de sustitución de creencias de este tipo. No me quiero centrar en esto sino más bien en lo otro, para argumentar y poder integrar varios de los comentarios sobre todo de los compañeros bolivianos, y que tienen que ver con el hecho de que, de manera paralela, en Bolivia se han ido gestando otros movimientos políticos culturales que han hecho posible que cambie la imagen del país, o sea, del mundo en el que tomamos conciencia, nos definimos y pensamos, las ideas sobre el tipo de cualidad, de complejidad, de densidad que caracteriza las interacciones, tanto estructurales como individuales en el país.

Quiero resaltar el hecho de que hubo cambios sustantivos en el sentido común, en cómo pensamos lo que es Bolivia, qué tipo de dificultad y qué tipo de tendencia tiene y, por lo tanto, qué posibilidades en el tiempo tenemos. Se han producido varios cambios a partir de la constitución política de varios procesos. Quiero resaltar algunos, no para dar una imagen completa, pero sí para reforzar o explicar el argumento.

Uno de ellos es el desarrollo del katarismo. El katarismo introdujo, desde hace varias décadas, la idea de que en Bolivia no hay una sola cultura, sino varios pueblos que han estado en relación de colonización y que se han planteado en un momento inicial descolonizarse ellos mismos. Es decir, una tarea de los aymaras ha sido reconstituir su historia, reescribirla, constituirse como sujetos políticos que cuestionan la relación colonial en el país, pero descolonizándose a sí mismos tratando de articular una memoria que muchos de

ellos ya no tenían. A la vez, este proceso de descolonización de una parte de los sujetos constituidos políticamente en el país obviamente produce cambios sustantivos en el modo en que el resto de los bolivianos concebimos el país, y también en el que nos concebimos a nosotros. En este sentido, creo que el katarismo es uno de los principales responsables de que cambiemos la definición del país desde sus versiones más suaves, en decir que Bolivia es multicultural y plurilingüe, que ha sido hecha inclusive por los mismos liberales, hasta las visiones más complejas.

En esta línea obviamente han contribuido mucho los trabajos que no sólo se identifican como kataristas, sino que tienen que ver con el desarrollo de un conocimiento a partir de historias que no tienen como centro a la cultura dominante, como lo que está haciendo Simón Yampara, el mismo Pablo Mamani y otros intelectuales aymaras, que se han formado en la universidad pública boliviana y son hoy los que están renovando el conocimiento sociológico e histórico que tenemos del país. Es decir, un movimiento político-cultural, que se ha planteado la descolonización y la constitución de esta autonomía política propia, también está produciendo los cambios más sustantivos en términos de la definición y autocomprensión global del país.

Este no es el único movimiento; hay otros movimientos que tienen menos fuerza, pero que están descentrando (lo digo como tendencia, no como algo totalmente realizado) el modo en que concebimos el país y, por lo tanto, los procesos sociales para tomar conciencia de los hechos históricos.

La comunidad afroboliviana también se ha planteado un proceso similar. Ellos mismos afirman que habían perdido su memoria histórica en un grado mucho mayor que otros pueblos que fueron colonizados en el país, y se han propuesto escribir o reescribir su historia y revitalizar su cultura y, en la medida en que lo hacen, también inducen a que el resto de Bolivia cambie su imagen del país, el modo de comprenderla.

El argumento básico que quiero desplegar es la idea de que es la constitución como sujetos políticos y como movimientos políticos culturales de varios núcleos que habían estado bajo condiciones de subalternidad en el país; esto está induciendo cambios en el conocimiento social. Dicho de otro modo, los cambios en el conocimiento social en el país no se deben sobre todo al desarrollo de nuevas teorías o a la importación de mejores teorías, que también pueden servir, sino al hecho de que se están constituyendo como densos movimientos político-culturales, culturas o poblaciones que estaban en condiciones de subalternidad y que, al emerger con autonomía, con capacidad de discurso, están modificando el modo en que las mismas ciencias sociales pensaban la explicación de la historia boliviana. Sobre todo, están modificando el sentido común de cómo se define el país y, por lo tanto, de cómo se piensan sus problemas y las tareas políticas a resolver.

Creo que estamos viviendo, en el plano social, político y cognitivo-cultural, un proceso de descentramiento de la cultura dominante que, sin embargo, no ha sido desplazada todavía de su lugar predominante, aunque la tendencia es que haya un proceso de descolonización. Esto implica un

doble proceso en la constitución y descolonización de cada colectividad, que a su vez produce cambios en el modo en que concebimos el país en su conjunto y su historia, que también esta siendo reescrita en buena parte por intelectuales que vienen de estas otras culturas.

Se puede ver que el conocimiento social en Bolivia se vuelve cada vez más polifónico. Es decir, no podemos pensar Bolivia y pensarnos a cada uno de nosotros de manera aislada, sino a través de varias voces que dialogan, inclusive a través del conflicto. Este diálogo va a ser por un buen tiempo a través del conflicto, tal vez antes que una comprensión que, además, ya haya generado condiciones materiales para una convivencia más igualitaria entre estas largas diferencias culturales que han pervivido de manera simétrica. Creo que estamos avanzando a formas de autocomprensión más compuestas, pero cuya condición de posibilidad es el hecho de que estas concepciones se presenten y se desarrollen también de manera autónoma, como las han presentado Pablo y Simón. El tener una visión polifónica y compuesta no implica que entremos a tener una fusión de inicio; esto es posible cuando hay también voces autónomas que se están desarrollando o autodesarrollando, y también politizando su historia. Esta es una condición de posibilidad de la descolonización de todos en el país.

Habría que pensar, tal vez de manera muy esquemática, en varias fases de este descentramiento, ya que una que estamos viviendo ahora es la manera en que la emergencia política de pueblos y culturas está produciendo cambios en el nivel

del gobierno, del sistema de partidos, de la Constitución; también está produciendo cambios en la práctica de las ciencias sociales y en los modos de producir conocimiento social. Sin embargo, queda algo pendiente que está desplegado en menor medida, y creo que será una fase que se desplegará con mayor fuerza hacia delante. Esta fase tiene que ver con el descentramiento en el seno de las culturas históricamente subalternas, es decir, con el hecho de que se vaya pensando la complejidad y la diversidad social de manera cada vez menos etnocéntrica. Es decir, creo también que más adelante se va a problematizar más la relación entre aymaras y urus, que han tenido una relación de contradicción y de dominación entre ellos. Esto se replica en otros territorios de Bolivia, donde algunos llamados pueblos indígenas desde la Colonia tienen a su vez graves conflictos de convivencia y de desigualdad en relación con otros pueblos del país que han sido colonizados en diferentes etapas.

Esos procesos han empezado, están en curso y son de larga data, pero la idea básica que quería argumentar aquí, sobre todo, aprovechando lo que expusieron los amigos bolivianos, es el hecho de que el conocimiento social en el país no está pasando —en su renovación, en su reforma y, por lo tanto, en la corrección de sus rasgos más etnocéntricos y monoculturales en el modo de pensar el país— por la simple elección de mejores teorías, sino por el hecho de que, políticamente, pueblos y culturas se están organizando. Ellos mismos se están planteando su descolonización y, a través de este planteamiento, están produciendo el descentramiento de la

cultura dominante en el país como una de las tendencias que nos permite pensar que se está abriendo un horizonte para redefinirnos de manera mucho más igualitaria. No digo que esto se esté llevando adelante, pero se están creando esas condiciones de posibilidad, y creo que también podríamos proyectarlas a las relaciones con otros pueblos y países. Eso es lo que quería decir a modo de marcar una de las tendencias en el cambio del conocimiento social.

Este libro se terminó de imprimir
en febrero de 2010, en los talleres de
Contartese Gráfica S.R.L.
Av. Vieytes 1709, Buenos Aires

Actualis

Títulos publicados

Las formas de la violencia
Xavier Crettiez

Pensar el Estado y la sociedad
Boaventura de Sousa Santos

Imperio, multitud y sociedad abigarrada
Toni Negri, Michael Hardt, Giuseppe Cocco, Judith Revel, Álvaro García Linera, Luis Tapia

Próximos títulos

Política salvaje
Luis Tapia

Testimonio en resistencia
Philippe Mesnard

Subversiones indígenas
Raúl Prada



IMPERIO, MULTITUD Y SOCIEDAD ABIGARRADA

TONI NEGRI, MICHAEL HARDT GIUSEPPE COCCO, JUDITH REVEL ÁLVARO GARCÍA LINERA, LUIS TAPIA

Bolivia vive una transformación marcada por la democratización de la vida política a través de una amplia movilización social. Este proceso llevó el país a elegir al primer presidente indígena de la historia de Bolivia, y necesita ser acompañado de una profunda reflexión teórica y académica.

Con este objetivo, la Vicepresidencia de la República inició el ciclo de seminarios internacionales *Pensando el mundo desde Bolivia*, lo que permitió establecer un diálogo fructífero entre un grupo de intelectuales de renombre mundial como Antonio Negri, Michael Hardt, Judith Revel, Giuseppe Cocco, y otro grupo de intelectuales bolivianos que cuenta con Luis Tapia y Álvaro García Linera.

Este libro se propone llevar a conocimiento de los lectores los principales seminarios realizados, con el deseo de extender el debate iniciado.

ISBN 978-987-25178-3-0

